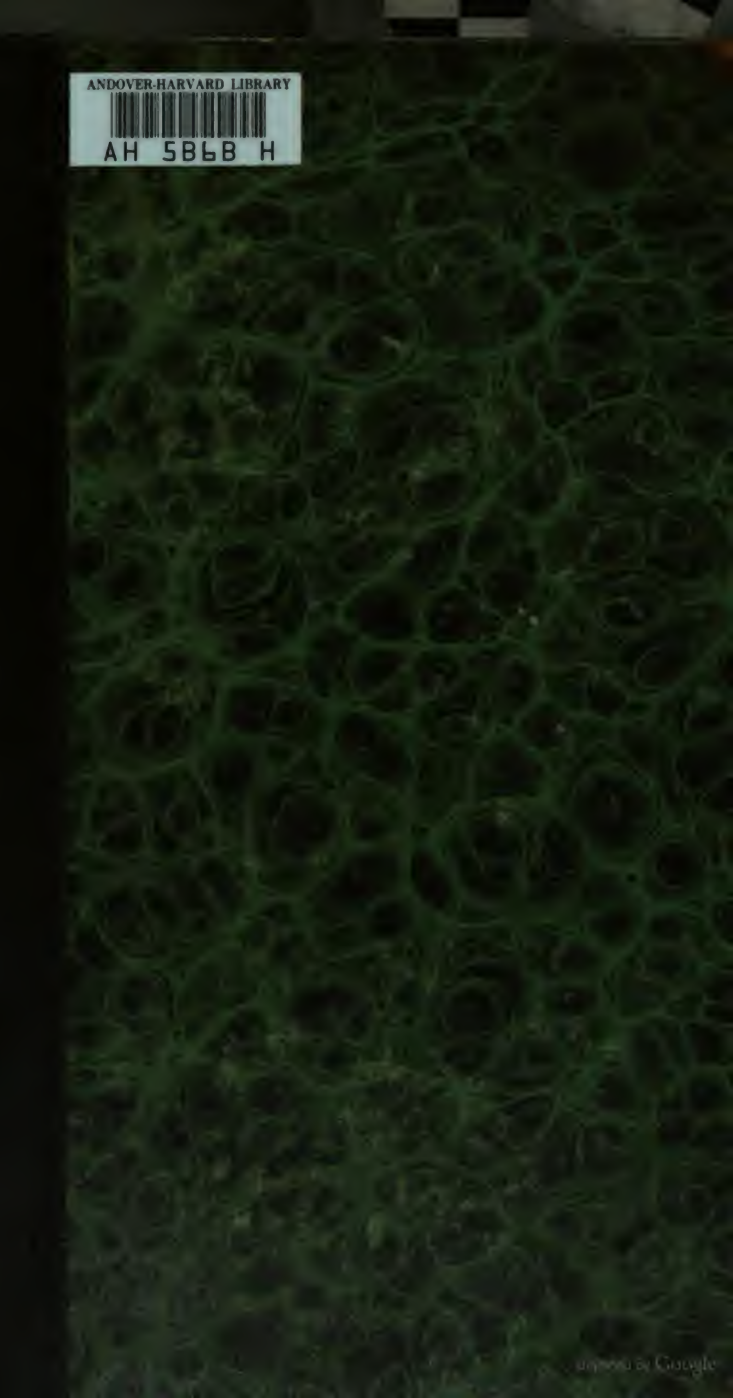
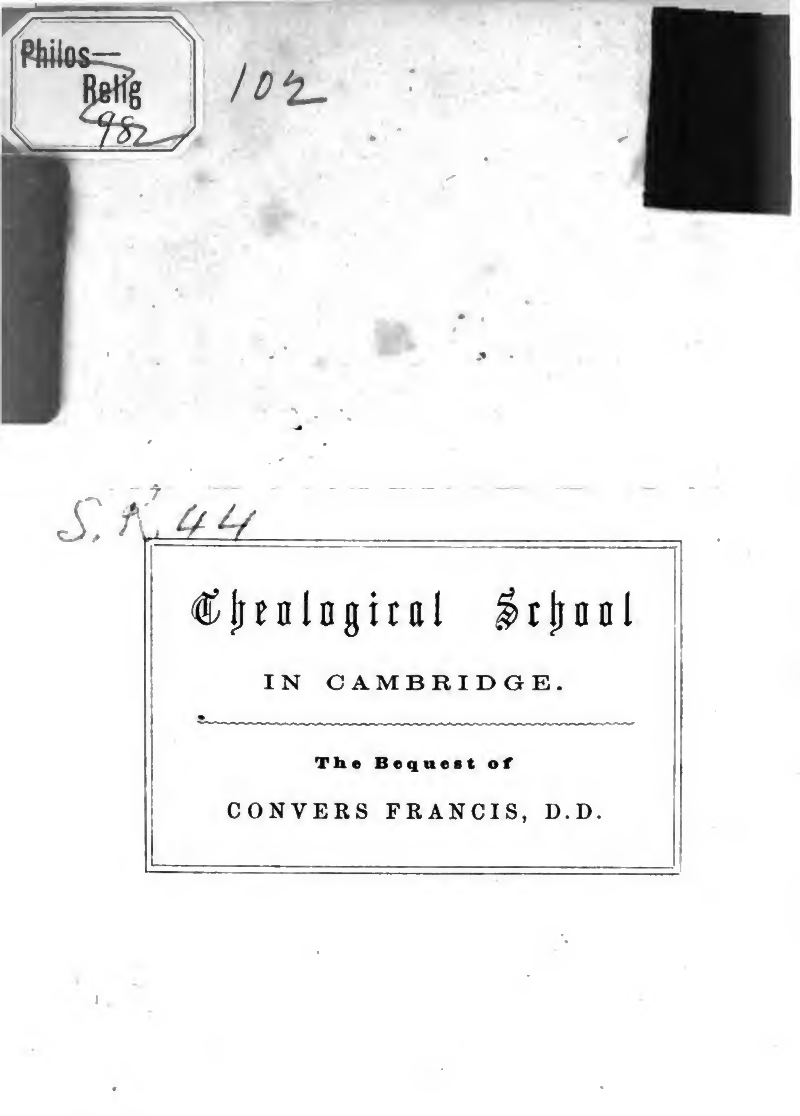


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5B6B H



C. Francis

1837

(Eduard)

Karl Heinrich Heydenreich's

Doctors und Professors der Philosophie

Betrachtungen über die PHILOSOPHIE der NATÜRLICHEN RELIGION.

Erster Band.



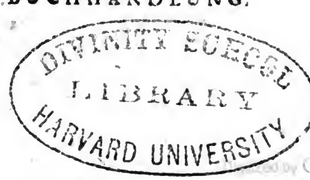
A. POPE.

Zweiter verbesserter Druck.

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1804.



Vorrede.

Der Menſch gelangt, ohne zu philoſophiren, durch allmähliges unwillkührliches Wirken ſeiner Vernunft zum Glauben an Gott; allein nicht alle Syſteme der Weltweiſen vergönnen ihm den ruhigen Beſitz ſeiner auf ſo natürliche Weiſe entſtandenen Ueberzeugung, viele erklären ſie entweder ganz oder zum Theil für Täuſchung, und verurſachen einen Streit zwiſchen Natur und Philoſophie, welcher dem Kenner und Nichtkenner gleich ärgerlich ſcheinen muſs. Mein höchſter allgemeinſter Zweck bey gegenwärtigen Betrachtungen, in welchen die Wahrheiten der natürlichen Religion in ihrem ganzen Umfange behandelt

werden ſollen, iſt kein anderer, als darzuthun, daſs die ächte Philoſophie mit jenem Glauben ganz harmoniret, daſs ſie den Menſchen, wenn ſeine ſpeculative Vernunft alle ihre Kraft in kühnen Verſuchen ſich ſelbſt zu überfliegen, fruchtlos erſchöpft hat, auf die beſcheidenen Grundſätze deſſelben zurückführt.

Die beſten Köpfe beſchäftigen ſich jetzt in der natürlichen Theologie faſt einzig und allein mit dem Niederreiſsen deſſen, was grundlos und baufällig iſt; allein, wenn ich aufrichtig reden darf, ſo ſcheinen mir ihre Bemühungen nicht ſelten zwecklos und den Bedürfniſſen des Zeitalters unangemeſſen zu ſeyn, zumahl da ſie das ſo nöthige Wiederaufbauen zu ſehr hintanzuſetzen pflegen. Man verwendet oft in akademiſchen Vorträgen und Schriften den gröſsten Theil der Zeit und des Raumes auf Kritik des Miſsbrauchs der Vernunft in mancherley Verſuchen, der Religion metaphyſiſche Demonſtrationen zum Grunde zu legen, baut Luftſchlöſſer, welche längſt vergeſſen waren, langweilig wieder auf, um ſie eben ſo langweilig wieder niederzureiſsen, widerlegt mit der weitſchweifigſten Geſchwätzigkeit Beweiſe, welche durch Verfehlung aller Wirkung ihre Nich-

tigkeit selbst ankündigen, und verweiset am Ende Zuhörer und Leser mit möglichst kurzen und dürftigen Formeln zum *Glauben*, ohne doch die Natur und Gründe desselben umständlich genug zu erläutern. Kein Wunder, wenn durch eine so unproportionirte Behandlung bey der Verzweiflung an allen *Vernunfterkenntnissen* Gottes und göttlicher Dinge, zugleich eine gewisse Verachtung des Glaubens entsteht, welcher, so wie er gemeiniglich dargestellt wird, ganz das Ansehen einer nothgedrungen angenommenen philosophischen Maske gewinnt. Ich bin in diesem ersten Theile vorzüglich bemüht gewesen, die Lehren von der Wahrheit überhaupt, von der subjectiven besonders, und am allermeisten vom moralischen Glauben in dasjenige Licht zu setzen, unter welchem allein man einsieht, wie würdig und erhaben die Philosophie ihr groses Geschäft für den Menschen schliesst, wenn sie alle ihre Grundsätze und Räsonnements am Ende in einem religiösen Glauben vereinigt. Der zweyte Theil, welcher noch vor Ende dieses Jahres erscheinen und das Ganze beendigen soll, wird die zusammenhängenden Gründe der Wahrheiten der natürlichen Religion selbst enthalten.

Vorrede.

Es wird mich unendlich freuen, wenn wahre Kenner der Philosophie Spuren eigenes Nachdenkens in diesem Buche finden, und dem Verfasser wenigstens das gerechte Zeugniss nicht versagen, mit durchgängiger Rücksicht auf das Bedürfniss des Zeitalters gearbeitet zu haben. Leipzig, in der Michaelismesse 1790.

Karl Heinrich Heydenreich.

Inhalt.

Erste Betrachtung.

Zweyte Betrachtung.

Dritte Betrachtung.

Vierte Betrachtung.

Fünfte Betrachtung.

Erster Abschnitt.

Zweyter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

INHALT.

Zehnte Betrachtung.

*

Eilf-

Eilfte Betrachtung.

Zwölfte Betrachtung.

Dreyzehnte Betrachtung.

Vierzehnte Betrachtung.

Funfzehnte Betrachtung.

Sechszehnte Betrachtung.

Anhang zur 16. Betrachtung.

Siebenzehnte Betrachtung.

Anhang

Zweyter Anhang zur zwanzigsten Betrachtung.

Ein und zwanzigste Betrachtung.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Vier und zwanzigste Betrachtung.

Fünf und zwanzigste Betrachtung.

Sechs

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Anhänge.

I.

II.

III.

IV.

Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.

Erste Betrachtung.

Nichts giebt dem Menschen eine so wahre Erhabenheit, als seine natürliche Fähigkeit der Gotteserkenntnis und der Religion. Sie bedarf, um sich zu entwickeln, keiner deutlich vorgestellten Schlüsse, wirkt vielmehr ohne diese, gleich einem angebohrnen Instinkte. — Innere Organisation dieses Gefühlglaubens. — Nothwendigkeit, ihn durch Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, für jeden Menschen von gereifter Vernunft.

Daſs die Natur einen unermeſslichen Schauplatz der Harmonie und Vollkommenheit eröffnet, und in diesem unendlichen Felde kein Gegenstand so unerschöpflichen Stoff zur Betrachtung und entzückten Bewundrung darbiethet, als der Mensch selbst, ist eine Wahrheit, die zahllose Millionen Mahle schon gedacht und vorgetragen worden ist, und doch immer mit neuem Interesse dem menschlichen Geiste entgegen kommt. Manche Wahrheiten veralten mit dem Fliehen der Jahre, und

verblühen gleichsam unter dem üppigen Anschauen des Menschen; *sie* bekommt mit jedem Tage neues Leben, tritt nach jedem Genusse mit jugendlicherer Schönheit hervor, und, wer das höchste Menschenalter in Vereinigung mit ihr erreichte, findet noch an den Gränzen des Lebens in ihr die reitzendeste Begleiterin, die, im Bunde mit Hoffnung und Glauben, mächtig genug ist, die Schrecken des Todes zu verscheuchen. Welches Gefühl reisst den Menschen fort, wenn er rings um sich her die grossen Erscheinungen der Natur sieht! Wo findet er hier, verlohren in einem erhaben wollüstigen Schweifen, Gränzen für seine Betrachtung? Allein welch ein mächtigeres Entzücken übermannt ihn, wenn er seinen Blick in sich selbst kehrt, und das schöne Ganze seiner geistigen Natur in der wundervollen Einheit und Mannigfaltigkeit, in der Hoheit und Würde aller seiner Beziehungen fasst? Mit holdseeliger Macht fesselt ihn dann sein Tiefsinn an die Anschauung seiner selbst, er vergisst die Gränzen des Raumes, das Fortrauschen der Zeit, und versinkt in der Betrachtung einer Vollkommenheit, die alle Wunder der Aussenwelt verdunkelt. Welche Mannigfaltigkeit von Kräften findet er hier, alle zu einem Zwecke vereinigt! Welche Weisheit in der Gesetzgebung jeder einzelnen, und der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, die sie alle mit sanftem Scepter beherrscht! Welch eine Harmonie von grossen Wirkungen, die ihr Zusammenspiel erzeugt! Welche reitzende Gestalten der Wahrheit, Güte und Schönheit! Keine Scene der äussern Na-

tur kann dem Weisen jenen Genuss verschaffen, den er in diesem Anschauen seiner geistigen Natur findet. *Ein* Zug indessen überstrahlt in überirdischer Hoheit alle andern Züge, und verbreitet einen Schimmer über das ganze Gemählde, der einer höhern Sonne entflossen zu seyn scheint, als dieser, die den Erdball beleuchtet; *er* fesselt den Blick des Betrachters zum Stillstande, und seine kühnsten Wünsche finden hier zugleich ihre Gränzen und ihre Befriedigung; dieser Zug ist: *Gotteserkenntniss durch freyes selbstgenugsames Wirken der Vernunft.*

Die Vernunft kann nie leisten, was eine bewährte, vor jedem Zweifel geheiligte Offenbarung leistet. Allein die Gottheit muss bey ihrer wundervollsten Eröffnung auf die Vernunft rechnen; diese muss die Wirksamkeit der Offenbarung vorbereiten, indem sie den wahren Begriff eines Gottes bildet, und zureichende Gründe angiebt, dass er da sey, und sich offenbaren könne, wenn anders der Glaube an Offenbarung kein blinder, vernunftloser, oder wohl gar vernunftwidriger Glaube seyn soll.

Wir, in deren Natur sich seit den frühsten Jahren schon die Ueberzeugung von dem Daseyn dieses erhabenen Wesens verwebte, wir, die wir mit dem Begriffe desselben allmählig aufwuchsen, und seine beseelende und leitende Kraft in jedem interessanten Momente des Lebens empfanden, fühlen freylich immer mit Dank seine grossen Wirkungen; allein bey der Innigkeit und bestän-

digen Gegenwart seines Einflusses schläfert sich unsere Aufmerksamkeit ein; selten erwachen wir zum Anschauen und der Schätzung dieses Begriffes in Beziehung gegen unsern Geist, in welchem er sich befindet.

Welch ein erstaunenswürdiger Begriff! Wie unbegreiflich sein Verhältniss zu unsrer Ideen bildenden Kraft! Wie unermesslich sein Abstand! Wie unermesslich seine Nähe! Wie allverbreitet in den innersten Tiefen der Seele sein Einfluss! Auch von der Idee gilt es, was jener Weise vom Gegenstande sagte: überall ist ihr Mittelpunkt in dem Reiche der geistigen Wirkungen, nirgends ihr Umkreis.

Die Erkenntnisse einer Seele, wo dieser Begriff fehlt, sind räthselhafte, beziehungslose Fragmente, kaum werth des flüchtigsten Blickes, ihr Wollen ist ein verlohrnes Schweifen einer verwaisten Kraft, die ihre Abkunft so wenig kennt, als ihr Ziel, und in ihren lieblichsten Genüssen überraschen sie in jedem Augenblicke die Pfeile der Furcht. Die Wirkungen einer Seele hingegen, wo dieser Begriff mit lebendiger Kraft herrscht, bildet einen in sich vollendeten Kreis, eine kleine harmonische Welt, in der unendlichen Welt Gottes, die durch keine Macht bestürmt, und aus ihren Angeln gerissen werden kann.

Man kann, ohne Gefahr zu laufen, den Versuch wagen, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes auf eine Weile zu vernichten, und den Begriff desselben blos als Begriff, als idealische Vorstellung eines nicht wirklichen Gegenstandes ansehn. Allein immer noch bleibt er unaussprechlich bewunderns-

würdig, immer noch erscheint durch ihn die menschliche Natur in einer Erhabenheit, die ihres gleichen in der ganzen Natur nicht hat; auch als Dichtung betrachtet bleibt er die schönste Krone des menschlichen Erkenntnisses; und seine unendliche Gröfse führt uns unvermerkt zu der beseeligenden Ueberzeugung zurück, die wir absichtlich auf einige Zeit verliefsen.

Der Begriff *Gott* ist schon ein ganz einziges Phänomen in unsrer Seele, wenn wir überlegen, wie wir bey völlig bewufstem Gange der Vernunft durch eine Reihe deutlich vorgestellter Schlüsse zu ihm gelangen; allein in das tiefste Staunen müssen wir versinken, wenn wir bedenken, dafs unsre Natur dieser langsamen Methode gar nicht bedarf, dafs sie, wie im leidentlichen Zustande eines süfsen Traumes, auf eine Weise, über die sie sich anfangs selbst nicht Rechenschaft geben kann, durch eine verborgene Kraft zu ihm geleitet wird; dafs sie wähnt, den Begriff zu *empfangen*, nicht ihn zu bilden, ihn zu finden, ohne ihn gesucht zu haben.

Es giebt keinen Atheismus ohne deutliche Gründe; aber es giebt einen Theismus, der sich ganz ohne solche entwickelt. Es giebt keinen Atheismus, auf welchen den Menschen sein blofses Gefühl beym Anschauen der Natur allmählich hinleitete; allein es giebt eine Religion, zu welcher er auf einem Wege, den er selbst nicht kennt, übergeht, und in welcher er sich, ohne absichtlich Mittel anzuwenden, so festsetzt, dafs ihn die mächtigsten Angriffe nicht zu erschüttern fähig sind. Dieser Gefühlsglaube ver-

dient als ein ächtes geistiges Naturproduct eine genauere Untersuchung, als man ihm gemeiniglich widmet. Die Natur ist überall so einfach in ihrem Wirken, und so gerad in ihren Wegen, vielleicht führt sie auch hier auf eine Weise zum Ziele, bey welcher der Philosophie nichts übrig bleibt, als die Gründe ihres Wirkens zu verdeutlichen, und vor jedem Angriffe zu sichern.

Man hat zu allen Zeiten viel über diesen Gefühlsglauben gesprochen, allein zu wenig hat man seine innere Organisation untersucht, zu wenig seine Theile, ihre Harmonie und innern Zusammenhang berechnet; zu wenig erforscht, welche Glieder nothwendig da seyn und wirken müssen, wenn er lebendige Kraft haben soll, und welche allenfalls fehlen oder ruhen können. Ich will versuchen, dieses zu thun.

Eine jede Wahrheit besteht aus einer Verbindung von Begriffen, und beruht, wenn sie nicht von unmittelbarer Evidenz ist, auf Gründen. Der Glaube an sie mag durch noch so undeutlich bewusstes Wirken der Vernunft erzeugt werden, so müssen doch die Hauptbegriffe, aus welchen sie besteht, vorgestellt, gewisse Momente der Gründe klar gedacht werden. Eben so bey dem natürlichen Gefühlsglauben an Gott und Religion; er ist nicht möglich, wenn nicht die Wahrheiten, die sich darauf beziehn, nach ihren Hauptbegriffen vorgestellt, und die nachdrücklichsten Gewichte der Gründe erwogen werden, es geschehe nun dieses so dunkel und unauseinandergesetzt, als es wolle. Der Begriff eigener Individualität und

Selbstständigkeit ist der erste, welcher nothwendig erfordert wird, und zwar muss der Mensch die Vernünftigkeit und Freyheit seines Wesens, zugleich aber auch die Abhängigkeit desselben anerkennen. Der Begriff von einem vollendeten System der Wesen ist die zweyte nothwendige Bedingung, und der Mensch muss sich als den Mittelpunkt desselben die vernünftigen Wesen, die Menschheit, sich selbst als ein Glied dieses grossen Ganzen denken, welches mit allen übrigen Gliedern in inniger Gemeinschaft steht. Der Begriff der Zufälligkeit und Abhängigkeit dieses Universums ist der dritte nothwendige Begriff; selbst das Höchste darin, die Vernunft, muss gewissermassen bedingt, und in etwas ausser ihr gegründet erscheinen, wenn der Uebergang zu dem Begriffe der Gottheit erfolgen soll. Der vierte Begriff ist der Begriff eines ersten Erzeugers des Weltalls, welcher selbst nicht erzeugt ward, sondern nothwendigen, unabhängigen Daseyns ist; so wie durch ihn alles Mögliche erst möglich, alles Daseyende daseyend ward, so muss er nothwendig als der Inbegriff aller Vollkommenheit gedacht werden; so wie in der ganzen Sphäre des Möglichen und Wirklichen der Mensch nichts höheres, nichts so ganz in sich würdiges findet, als den vollkommen guten Zweck eines vernünftigen Willens, so muss er sich vollkommenste sittliche Güte als den Mittelpunkt in der Sphäre der Allvollkommenheit denken, und die unendliche Wirkung der göttlichen Kraft: die Schaffung und Erhaltung der Welt, als eine freye Handlung des nothwendigen vollkommensten Wesens zu dem an sich vollkommensten

Zwecke denken. Die vollkommenste sittliche Güte ist nur dann das Höchste unter allem gedenkbaren, wenn mit ihr die vollendeteste Weisheit und die uneingeschränkteste Macht verknüpft ist; beyde Begriffe müssen also vorgestellt werden, wenn *Glaube* an Gott möglich seyn soll.

Allein wiewohl alle diese Begriffe zu jedem natürlichen religiösen Gefühlsglauben erfordert werden; so ist dennoch die deutliche Vorstellung derselben nicht nöthig. Kaum ist es möglich zu bestimmen, welcher Grad von logischer Vollkommenheit diesen Begriffen eigen seyn muss, wenn sie Gegenstände des Gefühlglaubens werden sollen; man kann den Grad nicht gering genug angeben, mit welchem dieser sich befriedigt; ich möchte sagen, die Begriffe brauchten nur hell genug zu seyn, um sie in einem bestimmten Verhältnisse gegen sich denken zu können, wozu in der That nicht völlige logische Vollkommenheit gehört, sondern der nächste Grad von Klarheit nach dem letzten Grade der Dunkelheit zureicht. Allein wir müssen noch mehr bemerken; alle diese Begriffe sind im Grunde unbegreifliche Begriffe; der Mensch von blossem Gefühlsglauben erkennt sie nicht als solche an; zufrieden ihren Umriss und ihr Verhältniss zu sich dunkel zu empfinden, wähnt er sich in völligem Besitze derselben, glaubt sie durchaus zu verstehn, durchaus zu begreifen. So fixirt er seine Ueberzeugung auf Begriffe, in denen er keine deutlichen Merkmale unterscheidet, Begriffe, die er im Grunde selbst nicht versteht, und ihrer innern Möglich-

keit nach nicht begreift, und baut über diesen Grund die Wohnstätte seiner Ruhe und Glückseeligkeit. Ganz so ist es der Fall in Rücksicht der Begriffe, mit welchen sich der Mensch von blossem Gefühlsglauben das Wirken der Gottheit, seine künftige Bestimmung, und seine Verbindlichkeiten gegen die Gottheit vorstellt. Gewisse Begriffe muss er allerdings von allen diesen Gegenständen haben, allein er bedarf zu seiner Ueberzeugung so wenig der deutlichen Vorstellung davon, dass er vielmehr, wenn er nur die allgemeinste Beziehung derselben festhält, übrigens sich mit Dunkelheit und Verworrenheit sehr wohl genügt. Was mag er sich auch Deutliches bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt denken? Nichts als das allgemeine Verhältniss von Ursache zur Wirkung dunkel und unbestimmt angewandt auf eine erste unendliche Ursache, und den Inbegriff aller ihrer Wirkungen, die Welt. Was mag er sich denken bey der Regierung der Welt und seiner künftigen Bestimmung? Nichts als das allgemeine Verhältniss der Welt und seiner selbst zu dem letzten Zwecke der vollkommensten Vernunft, und der mit ihr vereinigten unendlichen Macht des Schöpfers. Was mag er sich denken bey seinen Verbindlichkeiten gegen Gott? Nichts als das allgemeine Verhältniss seines endlichen vernünftigen Willens gegen den unendlichen vernünftigen Willen seines Urhebers!

Was für Gründe bestimmen nun aber den Menschen, an eine Reihe von Begriffen zu glauben, deren Gegenstände er weder mit seinen Gedanken

befaſſen, noch mit ſeinen Schlüſſen begreifen kann; und an ſie ſogar ohne diejenige deutliche Vorſtellung zu glauben, deren ſie fähig ſind? Wie mag er ſich einem Boden vertrauen, deſſen Grund er nicht unterſucht hat? Wie iſts möglich, daſs er ſich mit feſter Zuverſicht auf eine Zuſammenſetzung von Ideen ſtütze, ohne ſich der innern Combination, Bündigkeit und Harmonie derſelben durch ſcharfe Prüfung zu verſichern? Und vor allem, wie iſt dieſs bey den wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit möglich, die nichts geringeres betreffen, als unausſprechliche Glückſeeligkeit, oder unausſprechliches Elend? — Zuerſt muſs ich die Frage wegen der Gründe beantworten, welche zu dem religiöſen Gefühlsglauben beſtimmen; dann wird ſich um deſto leichter darthun laſſen, wie es möglich ſey: 1) das Unbegriffene und wirklich Unbegreifliche zum Gegenſtande deſſelben zu machen; 2) ohne die einzelnen Begriffe mit der möglichſten Deutlichkeit vorzuſtellen; 3) und ohne die innere Verbindung aller deutlich zu denken.

Wiſsbegierde, Trieb, nur ſeinen Ideenkreis zu erweitern, iſt es auf keinen Fall, was den Theiſmus des Gefühls hervorbringt und feſtſetzt. Man müſste ihn ganz verkennen, wenn man es annähme. Wenn die Wiſsbegierde in beſtimmter, unabhängiger Wirkſamkeit iſt, ſo geht ſie, nicht leidentlich, ſondern mit bewuſster Selbſtthätigkeit auf einen deutlich vorgeſtellten Zweck hin, ſie fordert durchaus deutliche Erkenntniſs, fordert durchaus Zuſammenhang und Conſequenz, fordert durchaus,

weit entfernt sich mit Sätzen zu begnügen, die mit der Natur des Subjectes harmoniren, welches sie sich vorstellt, Uebereinstimmung derselben mit den Gegenständen selbst; und nur unter der wirklichen oder eingebildeten Erreichung dieser Bedingungen wird sie befriedigt. Ganz anders beym Gefühls-Theism; er beruht auf einem Glauben, welcher sich ohne Richtung auf einen bestimmten Zweck leidentlich entwickelte, und ohne bewusste Selbstthätigkeit fest begründete; er ist für sich so wenig kritisch, dass vielmehr bey ihm an die Frage wegen Deutlichkeit, Bündigkeit und Harmonie, an die Unterscheidung objectiver und subjectiver Wahrheit gar nicht gedacht wird. Auch könnte dieser Glaube nicht jene bewundernswürdige Dauer und Stärke haben, die wir an ihm finden, wenn er ein Erzeugniss der Wissbegier wäre; diese nie zu befriedigende Mutter würde sehr bald ihr eigenes Geschöpf vernichten, oder doch wenigstens gleichgültig dagegen werden. Sie für sich allein kann sich schlechterdings nicht mit dem *Nichtbegriffenen* befriedigen, selbst nicht, wenn sie einsieht, dass es *unbegreiflich* ist; immer wird sie sich gegen die Annahme desselben sträuben, alle Mittel versuchen, es zu durchschauen und zu begreifen, sich wohl gar durch Träumereyen selbst hintergehen, oder, wenn nun endlich ja die für sie traurige Nothwendigkeit, es anzuerkennen, einträte, so wird sie sich doch nimmermehr dafür interessiren können, wird es immer als eine unseelige Gränze der Erkenntniss mit Missmuth und Verzweiflung anstarren. Der Gefühlstheismus schränkt sich be-

friedigt und selbstgenugsam auf den engen dämmernden Kreis seines Glaubens ein; er fürchtet für diesen Besitz eben so wenig, als er ängstlich nach Erweiterung desselben strebt, was für die blosse Wissbegier eine Quelle der Melankolie ist, das *Unbegreifliche* ist für ihn die Quelle des heiligsten Genusses, einer wollustvollen Andacht.

Die Gründe, welche den Gefühlsglauben erzeugen, können keine andern seyn, als subjective. „Der gemeine Menschenverstand, sagt ein tiefsinniger Denker unsers Zeitalters *), ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewusst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht sowohl Resultate der räsonnirenden Vernunft, als *durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene* Voraussetzungen, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind." Man kann nicht richtiger über die Entstehung des Gefühlsglaubens entscheiden, er entwickelt sich in dem Menschen durch den Drang gefühlter Bedürfnisse Ehe ich aber frage, welche diese seyen, und welches unter mehrern derselben ganz vorzüglich wirke, muss ich noch bemerken, dass der reine Gefühlsglaube sich zwar auf das *Unbegreifliche* stützt, aber alles *Widersinnige* aus seinem Kreise entfernt, dass er das Unbegreifliche freylich nicht begreift, aber das an ihm begreift, dass es keinen Widerspruch enthält. Nicht das innigste und nothwendigste Bedürfniss kann einen Glauben an Widersinn erzeugen.

*) *Reinhold*, Theorie des Vorstellungsvermögens S. 77.

Ich habe bereits gesagt, daſs der Mensch von religiösem Gefühlsglauben sich freylich den Begriff *Gott* nicht so verdeutlicht, als es möglich wäre, daſs er ihn aber doch, aller Dunkelheit und Unauseinandergesetztheit ungeachtet, in seinen Hauptbestandtheilen vollständig vorstellt. Nicht der bloſse metaphysische Gott, das von der Welt verschiedene nothwendige, allervollkommenste Wesen, ist sein Gegenstand, sondern er denkt sich ausdrücklich jenes Wesen als Schöpfer der Welt nach dem Zwecke der vollkommensten Vernunft, als Erhalter und Regierer derselben nach ebendemselben Zwecke. So wie er sich einen in sich vollendet guten Willen als die oberste Eigenschaft der Gottheit denkt, so denkt er sich die Schöpfung als eine freye Handlung der Allmacht, bestimmt durch den höchsten Zweck der vollkommensten Vernunft, welcher kein anderer seyn kann, als *allgemeine Harmonie wahrer Glückseeligkeit mit wahrer Würdigkeit*, denkt sich also den Schöpfer vor allem als den wahren Vater des Guten, den Stifter des Gesetzes der Sittlichkeit, und dann als Urheber der ganzen Natur in sofern, als seine Allmacht nur durch seinen heiligen Willen bestimmt werden kann. Die Erhaltung der Welt denkt er sich ebenfalls nicht anders, als eine fortwährende Handlung, wegen des an sich guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, denkt sich die Folgen derselben im Ganzen, als durchaus gemäſs diesem Zwecke, denkt sich also Erhaltung der Welt untergeordnet einer vollkommnen Regierung nach den Principien eines heiligen Willens. Es

ist unverkennbar, daſs allen Ueberzeugungen des Menschen von religiöſem Gefühlsglauben, als Princip, die *Moralität* zum Grunde liegt, daſs diese schlechterdings das Centrum seiner Begriffe von *Schöpfer*, *Regierer*, und *Erhalter* der Welt ist, ein Centrum, mit dessen Vernichtung sie augenblicklich aus einander fallen müssen, ohne durch irgend eine Spitzfündigkeit der Welt zuſammengehalten werden zu können. Hier müssen wir also auch das Hauptbedürfniſs suchen, welches den religiöſen Gefühlsglauben in den Seelen der Menschen erzeugt.

Gemeiniglich leitet man den religiöſen Gefühlsglauben allein von der Betrachtung der Vollkommenheiten der äuſsern Natur her; allein, die Sache genauer erwogen, scheint es mir, als ob man vom Innern des Menschen ausgehn müsse. Die Betrachtung der Natur macht allerdings eine tiefe Senſation auf das vernünftige Weſen; allein diese Senſation könnte nicht erfolgen, noch weniger in einen religiöſen Glauben übergehn, wenn nicht in der Seele des Betrachtenden ein reines unwandelbaren Ideal des Sittlichguten läge, auf welches er die Erscheinungen der Natur bezöge. Nur durch diese Vergleichung geschieht es, daſs die zahlloſen Auftritte von Erzeugung, Belebung, und Wohlthun, von denen er sich überall umgeben findet, ihm ein Gefühl der Liebe und Bewunderung für die Kräfte der Natur erwecken, daſs aber auch die eben so zahlloſen Schauspiele der Zerstöhrung, Ertödtung, Beraubung und Peinigung, die sich von allen Seiten seinem Blicke darbieten, eine Regung

der Furcht und des Hasses gegen die blinde Ungerechtigkeit einer unsichtbaren Macht in ihm erzeugen, und daſs die Wirkungen der Anschauung aller dieser so scharf gestellten, so lieblich fürchterlichen Contraste der Natur endlich in den kampfvollen Drang gemischter Neigungen und Gefühle und durch diesen in die Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft gebildeten Weltsystems und eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze zusammenfliessen. Diese Ahndung würde indessen immer nur Ahndung bleiben, nie in einen festen Glauben übergehen, wenn nicht dringendere Momente den Menschen zur Entscheidung bestimmten. Aber er ist selbst ein Glied des Systems, kann den innigen Zusammenhang mit den übrigen Gliedern desselben nicht verleugnen; von seiner Entscheidung über den Zweck des Ganzen hängt nothwendig die über seine eigene Bestimmung ab. Und in wie sonderbaren Verhältnissen stehn die Kräfte seiner geistigen Natur! Welche wunderbare Vereinigung von Abhängigkeit und Freyheit, Sklaverey und Selbstbeherrschung! Welcher Kampf unter den Triebfedern seines Willens! Welche Contraste entgegengesetzter Neigungen! Welcher Gegeneinanderdrang widerartiger Bedürfnisse! Alles dieſs fühlt er, ohne es gerade deutlich zu denken, und, so wie er es fühlt, muſs sich das gröſste aller Bedürfnisse lebhaft regen, das Bedürfniſs: *Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Eins mit sich selbst zu seyn.* Dieses Bedürfniſs besteht freylich aus einer sehr bunten, gedrängten und ungestüm gährenden Mischung

mannigfacher Regungen und Gefühle; allein das Bewufstfeyn zeichnet doch fehr bald in diefer verworrenen Menge ein gewiffes dunkelherrfchendes Beftreben aus, die ganze verwickelte Situation nach dem höchften Princip und einftimmig mit dem höchften Intereffe der Vernunft aufzulöfen. Ehrfurcht, Liebe, Zuverficht, und Demuth gegen die Vernunft find Neigungen, deren kein vernünftiges Wefen ermangelt, wenn nicht zufällige Hinderniffe die naturgemäfse Entwickelung feiner Anlagen hemmten, Neigungen, welche fchlechterdings nicht deutliches Philofophiren vorausfetzen, fondern fchon aus dem dunkeln Bewufstfeyn der Vernünftigkeit hervorgehn, und wenn dann in dem gedoppelten Vermögen der Vernunft ihre moralifche Gefetzgebung den höchften Rang einnimmt, wenn die Einheit und Allübereinftimmung im Guten, die fie für die fittliche Welt gebietet, unter allen ihren Zwecken allein, Werth an fich, innere keiner äufsern Beziehung bedürfende Treflichkeit befitzt, fo müffen nothwendig Ehrfurcht, Liebe, Zuverficht und Demuth vor der moralifchen Vernunft Neigungen feyn, inniger in das Wefen des Menfchen verflochten, und mit ftärkerm Intereffe wirkfam, als alle andre. Traurig wäre es, wenn fie, um zu wirken, einer deutlichen Auseinanderfetzung bedürften; nein, fie entwickeln fich aus dem blofsem Bewufstfeyn der Moralität unmittelbar. Man fordre keine Schilderung der Art und Weife, wie diefes zugeht, verlange keinen fcharfen Abrifs der Geftalt, unter welcher fich dem blofs natürlichen Gefühle das Ideal des fittlichen Guten dar-

stellt, genug es erscheint ihm auch ohne Philosophie in seiner unüberschwenglichen Hoheit, seiner sonnenklaren, fleckenlosen Reinheit, und kündigt sich ihm als das einzige ewige Muster aller seiner freyen Handlungen an. Es anerkennen, und Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht, Demuth fühlen, ist Eins. Wenn also in jenem geschilderten grossen Bedürfnisse, Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Einigkeit mit sich selbst zu befestigen, das Bestreben herrschend ist, dieses nach dem höchsten Princip, und einstimmig mit dem höchsten Interesse der Vernunft zu bewirken, so muss dieses Bestreben sich freylich auf die theoretische Vernunft beziehn, allein sein höchster letzter Beziehungspunkt muss der höchste Zweck der moralischen Vernunft seyn, und das ganze grosse Bedürfniss muss sich in ein Bedürfniss auflösen: alle Bedürfnisse seiner Natur zur Befriedigung des höchsten Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Moralität, in Harmonie zu bringen, nach den strengen Bedingungen und Rechten der Moralität Friede unter den kämpfenden Kräften zu stiften. Diess ist nun nicht möglich, ohne seine Aussicht über die Gränzen dieses Lebens hinaus zu erweitern, ohne eine Zukunft zu hoffen, angemessen den Forderungen der Moralität, und diese Zukunft ist nicht gedenkbar, ohne ein Wesen voraus zu setzen, so geeigenschaftet, dass es sie nicht nur wirklich machen kann, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirklich machen muss. Hatte die Betrachtung der Aussenwelt den moralischen Men-

schen zur Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft entworfenen und geschaffenen Systems der Wesen, eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze hingeführt, so fasst er nun in dem hellen Gefühle seiner eignen wesentlichen Situation, und dem innern Drange zur Auflösung diese schwebende Ahndung fester, und wenn es jetzt seiner Vernunft möglich ist, den Begriff eines Gegenstandes erscheinen zu lassen, durch dessen Anerkennung mit einem Mahle, ausser uns und in uns, nach den Forderungen und Ansprüchen der Moralität, alles Räthselhafte Aufschluss, alles Unentwickelte Lösung, alles Dunkle Enthüllung bekömmt, jeder Widerstreit Friede, jede Verwirrung Harmonie wird, muss nicht sein ganzes Wesen sich gegen diesen Begriff ausbreiten, nicht in sanfte andachtvolle Entzückung aufgelösst sich ihm hingeben? Und die Vernunft *muss* in jenem kritischen Momente diesen Begriff erscheinen lassen, muss es nach der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur, sie bedarf dazu keiner fremden Hülfe, sie ist sich selbst genug, die reine Anschauung ihres Wesens giebt den Stoff zu dem unermesslichen Begriffe, sie vernichtet die Schranken der Endlichkeit, von denen sie sich begränzt fühlt, und erhebt das Bild ihrer selbst zu einem unüberschwenglichen Ideale von Güte, Weisheit und Macht, diess thut sie ohne bewusste Absicht, die Triebfeder des Bedürfnisses greift in das Räderwerk ihres innern Mechanismus, und leidentlich erfolgt nun dasjenige Spiel ihrer Kraft, welches den Begriff der Gottheit gleichsam zauberisch herbeyführt, das Wesen kann im gährenden

Drange seines Bedürfnisses nicht wissen, woher er kommt, muss, unbekümmert wegen seines Ursprungs, in träumerischem Wahne ihn für den Gegenstand selbst halten, und so entsteht jener beseeligende sich selbst genügende Glaube an Gott und Religion, ein ächtes Erzeugniss der Natur, bey dessen Betrachtung der denkende Mensch ein erhabeneres Entzücken fühlt, als bey allen Harmonieen der äussern Schöpfung.

Wenn man auf diese Weise die natürliche Entstehung des religiösen Gefühlsglaubens übersieht, so ergiebt sich von selbst: 1) wie es möglich ist, dass er sich so fest auf *unbegreifliche* Gegenstände gründet. Man erkennt einen Gegenstand erst dann für *unbegreiflich*, wenn man versucht hat, ihn *begreifen zu wollen*. Allein der Mensch von blossem Gefühlsglauben versucht diess nicht. Ihm ist es genug, den Gegenstand zu *denken*; denn er braucht nur *gedenkbar* zu seyn, um seine verwickelte Situation aufzulösen, und ihn durchaus eins mit sich selbst zu machen. Eben so wenig als der Wandrer, der tödlich gequält von brennendem Durste auf eine Quelle stösst, anstatt mit langen Zügen Labung zu schöpfen, daran denken wird, ihr Wasser chemisch zu untersuchen, eben so wenig kann der Mensch, in dem Zeitpunkte, wo sein Bedürfniss ihn zum Gefühlsglauben an Gott bestimmt, über die Möglichkeit dieses Wesens philosophiren wollen. 2) Wie dieser Glaube bestehen und so stark wirken kann, als es geschieht, ohne die möglichste Deutlichkeit der einzelnen Begriffe, auf welchen er

beruht, und der Verbindung derselben. Nur so viel Klarheit braucht in diesen zu seyn, als hinreicht, um ihn wegen seiner Verhältnisse zu befriedigen, der Drang des Bedürfnisses, und die Innigkeit des Interesses machen ihn die Forderung völliger Deutlichkeit vergessen. Auch sind die Gegenstände so ganz aus dem Innern der Vernunft selbst genommen, sind so durchaus idealisirte Kopieen der Vernunft selbst, dass unser Bewusstseyn bey der ersten Richtung auf sie augenblicklich zusagt, und sie erkennt, ohne Deutlichkeit zu fordern. — Ja der Mensch braucht sich sogar nicht einmahl *aller* Federtriebe, die für seinen Gefühlsglauben mitwirken, und *aller Zwischenglieder*, welche das Zusammenstimmen der Gründe vermitteln, *bewusst* zu werden. Vorstellung ist freylich, ohne Bewusstseyn, nicht möglich, allein wie vieles wirkt auf unsern Beyfall und Ueberzeugung, ohne uns bewusst, und von uns vorgestellt zu werden!

So hat also der Gefühlsglaube eine wahre, gesetzmäsige Organisation, und es bedarf nur der Enthüllung von ihr, um ihn auf der einen Seite vor den abergläubischen Deutungen unpsychologischer Fanatiker, auf der andern vor dem übermüthigen hoffärthigen Spotte der Hypermetaphysiker zu schützen.

Allein wie sehr auch jeder denkende Kopf diesen Glauben verehren und heilig halten muss, so würde es dennoch unter der Würde des menschlichen Geistes seyn, bey ihm stehn zu bleiben. Freylich machen es zufällige Umstände bey vielen Individuen und ganzen Klassen von Individuen un-

möglich, die Gründe desselben deutlich zu entwickeln und zu prüfen; allein im Ganzen, und nach den ursprünglichen Anlagen, ist die Menschheit auf keine Weise für den blossen Gefühlsglauben bestimmt. Ihr Charakter ist Vernünftigkeit, und durch diese, Geist der Aufklärung, Verdeutlichung und Prüfung. Je mehr also der Geist im Gange seiner Entwickelung fortrückt, je mehr er alles Verworrene, Dunkle, und Bewusstlose auf deutliche Begriffe zurückzuführen sucht, und desto weniger wird er sich auch mit dem blossen Gefühlsglauben begnügen können, desto dringender Aufhellung, Auseinandersetzung, Kritik und Erwägung der Ideen, auf die er sich bezieht, und der Gründe, auf denen er ruht, verlangen. Sehr wahr sagt Herr Reinhold *): „*Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe, die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen auf der andern Seite fast immer, dass bey der unaufhaltsam fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes die klaren, aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmahle zum Theil verfälschten Vorstellungen nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset und geläutert werden müssen, und dass bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmahl das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge und auf deutliche Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr blosse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn*

*) Theorie des Vorstellungsvermögens 1. B. S. 78.

könne und dürfe." — Dieser Geist der Kritik ist aber ungemein wohlthätig, er zerstöhrt nicht, sondern untersucht nur den Zusammenhang des Gebäudes, die Festigkeit seiner Theile, die Tiefe und Solidität seines Grundes und verwandelt den blossen Gefühlsglauben in eine auf deutlich gedachten Gründen beruhende Ueberzeugung. Wenn er nicht früh genug erwacht, und die Zuversicht auf die Wahrheit der Gegenstände desselben durch scharfe Prüfung sichert, so kann der ganze Glaube unversehens ein Raub jenes unseeligen Zweifelgeistes werden, zu dem die menschliche Vernunft durch zufällige Umstände so leicht gestimmt wird *). Der Zweifelgeist führt nicht zu einer unbefangenen partheylosen Prüfung von Begriffen und Gründen, er ist dazu nicht einmahl fähig, ungegründetes, zur Leidenschaft gewordenes Misstrauen gegen jede Erkenntniss, Verzweiflung an aller Wahrheit überhaupt sind die Triebfedern, die ihn bestim-

*) Es ist ein *gewöhnlicher*, aber nicht eben *heilsamer* Missbrauch der Wörter, wenn man den jedem Vernünftigen gewiss so ehrwürdigen *Geist der Prüfung, der Kritik*, mit dem zweydeutigen Ausdrucke: *Zweifelgeist* benennt, und wohl gar den *Zweck der Logik*, (welch einen wichtigen Begriff!) in diesem schielenden Worte aufstellt. Mit Bedauern habe ich viele junge Freunde der Philosophie von manchem würdigen Lehrer dieser Wissenschaft behaupten hören, er leite bloss zum Skeptizismus an, und setze darin seinen Ruhm; da ich doch sehr wohl wusste, er empfehle nur immer *den Geist der eigenen Prüfung*, aber freylich oft unter dem Nahmen des *Zweifelgeistes*, der so sehr einer gedoppelten Auslegung unterworfen ist. Besonders für die natürliche Religion sind Missverständnisse dieser Art traurig.

men, und vertreten die Stelle vernünftiger Vordersätze bey seinen trostlosen Behauptungen. So wie der Geist der Prüfung allein den natürlichen religiösen Glauben vor der feindseeligen Ueberraschung des Zweifelgeistes sichern kann, so ist er auch allein im Stande, ihm jene unerschütterliche Selbstständigkeit zu geben, welche den verführerischesten Reitzen unedler Leidenschaften trotzt. Bloss dem Gefühle überlassen, kann er oft von dieser besiegt werden, und zur Begünstigung eines andern Interesses in Gleichgültigkeit, oder entschiedene Irreligion übergehn müssen.

Möchten doch diess diejenigen Vertheidiger der geoffenbarten Religion bedenken, welche überall so verächtliche Seitenblicke auf die natürliche Religion werfen. So rechtmäsig sie von jedem denkenden Kopfe das Geständniss fordern, dass ihre Offenbarung weiter führen müsse, als die Gränzen der natürlichen Erkenntniss reichen, so sehr sind sie auf der andern Seite verbunden, zuzugeben, dass die Offenbarung den allbeseeligenden Einfluss nicht haben könnte, welcher ihr Zweck ist, wenn nicht die natürliche Religion vor ihr, und mit ihr wirkte. Wie möchte auch die Wahrheit, dass Gott sich auf eine übernatürliche Weise offenbart habe, bey Gemüthern Eingang finden, wenn sie nicht vorher schon den reinen Begriff Gottes und seiner Eigenschaft gefasst haben, und von der Möglichkeit und Heilsamkeit einer Offenbarung überzeugt sind *)? Wenn nun aber in dieser

*) Man bedenke nur, dass eine Offenbarung nicht bloss für die bestimmt seyn kann, an welche sie un-

Rücksicht alle Offenbarung, um wirken zu können, Naturreligion voraussetzt, so muss sie desto sicherer zu ihrem grossen Ziele, die Sphäre unsrer Gotteserkenntniss zu erweitern, gelangen, auf je festerm Grunde der natürliche Religionsglaube in den Seelen derer beruht, welche den Seegen ihrer Belehrung ärndten sollen. So wenig der natürliche religiöse Gefühlsglaube für sich allein vor den Anfällen des Zweifelgeistes und der Leidenschaften immer sicher ist, so wenig kann es eine geoffenbarte Religion seyn, deren Einfluss auf einen solchen gebaut ist. Nur dann vermag sie jeder äussern Macht zu trotzen, wenn in den Gemüthern, die ihr gehuldigt haben, die natürliche Religion auf festem unerschütterlichem Grunde steht, das heisst, wenn sie nicht mehr blosser Gefühlsglaube ist, sondern auf Einsicht deutlicher Beweise beruht. Und diess bewirkt allein die Philosophie, und hat auf diese Weise den erhabenen Beruf, mit ihrer natürlichen Wirkung in die übernatürliche Handlung Gottes einzugreifen.

mittelbar auf eine wundervolle Weise geschieht, sondern für Myriaden Menschen wirken soll, welche sie nicht anders, als in Gemässheit der philosophischen Principien des historischen Glaubens, für ein übernatürliches Werk Gottes halten können.

Zweyte Betrachtung.

Verhältniſs der natürlichen Theologie zu den übrigen Theilen der Philoſophie; nur durch jene können dieſe in ein innerlich zuſammenſtimmendes und vollendetes Ganzes vereinigt werden. Die natürliche Theologie verliehrt weder ihre Würde, noch ihren eigenthümlichen rechtmäſsigen Platz unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wenn ſie auch ganz auf ſubjectiven Gründen beruht. Bedürfniſs der natürlichen Theologie in unſerm Zeitalter. Zweck und Plan des Werkes.

Der entſchiedenſte Leugner, und der ſchwankendeſte Zweifler können es nicht ohne zu erſtaunen bemerken, daſs die Gründe für unſre angelegentlichſten Ueberzeugungen ſo gelegt ſind, daſs alle Menſchen ungeachtet der ſo mannigfaltigen Grade von Talenten und Bildung ihre Wirkung erfahren können. Wenn Gleichheit der Geiſtesgaben nach dem Plane der Welt auf keine Weiſe möglich war, wenn tauſendfache Verhältniſſe, unter denen die Zeugung, Reifung und Geburt der Menſchen erfolgt, eine unermeſsliche Verſchiedenheit in den angebohrnen Fähigkeiten verurſachen muſsten, wenn dieſe Verſchiedenheit durch Einwirkungen äuſserer körperlicher Kräfte, Einſchränkungen der bürgerlichen Geſellſchaft, daraus herflieſsende Ungleichheiten der Güter und Freyheit, und andre zahlloſe Umſtände noch vermehrt werden ſollte; ſo würde der gröſste Theil des menſchlichen Geſchlechts ein Gegenſtand des

Jammers geworden seyn, wenn jene Gründe nur für den tief eindringenden Blick scharfer geübter Denker zu erreichen wären, nur auf ihn Einfluss, für ihn nur Ueberzeugungskraft hätten. Allein mit einer Weisheit und Wohlthätigkeit, die jeder denkende Mensch bewundern muss, sind jene Gründe so gelegt, dass sie mit eben der Kraft auf den rohen, wenn nur nicht verdorbenen Menschen, wie auf den Weisesten von allen Weisen wirken, und ich habe in der vorigen Betrachtung gezeigt, wie so ganz diess bey dem Glauben an Gott der Fall ist, habe das Triebwerk, womit die Natur den Menschen allmählig dazu erhebt, zu enthüllen, und die innere Organisation desselben zu zergliedern versucht. Wenn die Philosophie auch weiter nichts vermag, als die Gründe jenes religiösen Gefühlsglaubens deutlich zu entwickeln, und vor jedem möglichen Angriffe zu sichern, so ist ihr Einfluss auf die Religion schon wohlthätig genug, ihr Geschäft für die Menschheit auf die erhabenste ehrenvollste Weise vollendet. Ich muss, ehe ich weiter gehe, mit Wenigem von dem Wesen der Philosophie und dem Verhältnisse der natürlichen Theologie zu ihren übrigen Theilen handeln.

Man braucht nicht eben grosse Fortschritte in der Philosophie gemacht zu haben, um zu bemerken, dass die Weltweisen sich von jeher beeiferten, ganz natürliche und leicht fassliche Dinge auf die fremdeste schwerste Weise vorzutragen. Gleich beym Anfange des philosophischen Studiums muss man diese traurige Erfahrung machen, wenn es darauf ankommt, sich im voraus einen Begriff

der Philosophie und ihrer mannigfaltigen Theile zu entwerfen. Ich theile ohne Rücksicht auf andre Meynungen und Formuln diejenige Vorstellungsart mit, wodurch ich mich selbst, und auch grösstentheils andre befriedigt habe, eine Vorstellungsart, welche, weit entfernt durch gelehrtes Ansehen imponiren zu wollen, nur auf das Verdienst der Natürlichkeit Anspruch macht.

§. 1.

Wenn die Philosophie wirklich eine für sich bestehende festgegründete Wissenschaft seyn soll, so muss ihr ein bestimmtes Bedürfniss zum Grunde liegen, und wenn ihr Einfluss sich in der That über die gesammte Menschheit verbreiten soll, so muss jenes Bedürfniss nicht das Bedürfniss eines Einzelnen, es muss ein Allen gemeinschaftliches Bedürfniss seyn.

§. 2.

Was für eine Meynung man auch von dem Unterschiede und Zusammenhange der materiellen und geistigen Welt hege, so muss man gestehen, dass der Mensch Bedürfnisse gedoppelter Art besitze: 1) *physische*, deren Grund er in seiner körperlichen Natur entdeckt, und bis auf einen Grad begreift; 2) *geistige*, deren Grund er in derselben nicht im mindesten entdeckt, durch sie nicht im mindesten begreift.

§. 3.

Nicht physisches, sondern ein geistiges Bedürfniss, welches von den Thätigkeiten und

Leiden der animalischen Natur unabhängig ist, bestimmt den Menschen zum Philosophiren.

§. 4.

Die geistige Natur *) des Menschen besteht aus dem Vorstellungsvermögen **), dem Willensvermögen, und dem Vermögen des Vergnügens und Misvergnügens. In Rücksicht auf jedes dieser Vermögen besitzt der Mensch gewisse von seiner Natur unabtrennbare Bedürfnisse, und diesen zu folge gewisse ihm als Menschen eigene Zwecke.

§. 5.

Mit dem Vorstellungsvermögen ist dem Menschen gegeben das Bedürfniss und der Zweck der Wahrheit, Vollendung und Einheit seiner Erkenntnisse, mit dem Willensvermögen das Bedürfniss und der Zweck einer vollkommenen sittlichen Güte, mit dem Vermögen des Vergnügens und Misvergnügens das Bedürf-

*) Kaum dürfte es nöthig seyn, zu erinnern, dass ich mich, indem ich einer *geistigen Natur* gedenke, auf keine angemasste Erkenntniss des Grundwesens der geistigen Vermögen stütze, oder auf irgend eine Hypothese der bisherigen Metaphysik beziehe. Keins von beyden ist für das Studium und den Vortrag der Philosophie Bedürfniss.

**) Das Wort *Vorstellungsvermögen* brauche ich hier in keiner neuen Bedeutung, sondern befasse darinn alle Vermögen, welche das *Anschauen*, *Denken* und *Begreiffen* möglich machen, also Sinnlichkeit, Gedächtniss, Phantasie, Erinnerung, Verstand und Vernunft.

nifs und der Zweck eines reinen von keinem Schmerze getrübten Genuffes.

§. 6.

Wenn der Menfch diefe Bedürfniffe und Zwecke feiner geiftigen Natur betrachtet, fo findet er, dafs fie mit einander ihrem Wefen nach im Streite feyn, dafs fie einander entgegen wirken. Wenn er die Mittel berechnet, die ihm, um fie zu befriedigen, in der Sphäre feines jetzigen Lebens gegeben find, fo findet er die Bedürfniffe und Zwecke, gegen diefe Mittel gehalten, fo unendlich, dafs er es gar nicht wagt, ein Verhältnifs derfelben beftimmen zu wollen. Und defto angelegentlicher geht er zur Beantwortung der Frage über: welches der letzte ihm vorftellbare Grund, und der höchfte ihm vorftellbare Zweck feines Wefens fey. Die Beantwortung diefer Frage ift das gröfste dringendefte aller Bedürfniffe des erkennenden Menfchen, ganz von ihr hängt es ab, ob er ewig mit fich felbft im Zwiefte leben müffe, oder Eins mit ihm felbft feyn könne.

§. 7.

Diefe Frage kann nur aus der geiftigen Natur des Menfchen felbft beantwortet werden. Diefs treibt den Menfchen zur genauern Unterfuchung feiner geiftigen Vermögen. Er bedarf alfo einer Theorie feines Vorftellungsvermögens *), einer Theorie feines Willensvermö-

*) Ich nehme hier *Vorftellungsvermögen* in eben der Bedeutung, wie ich es §. 4. gebrauchte, (S. die

gens, und einer Theorie seines Vermögens des Vergnügens und Missvergnügens.

§. 8.

Dann erst, wenn er durch diese Theorieen die Formen, Gesetze und Gränzen der Wirksamkeit seiner geistigen Vermögen kennen gelernt, kann er den letzten ihm vorstellbaren Grund und den höchsten ihm vorstellbaren Zweck ihrer Vereinigung in seinem Wesen, und demnach dieses seines Wesens selbst, wiefern es ihm erkennbar ist, erforschen.

§. 9.

Der letzte dem Menschen vorstellbare Grund, und der höchste ihm vorstellbare Zweck seines Wesens kann auf keine Weise in der Sinnenwelt gesucht werden; er muss nothwendig in der übersinnlichen seyn. Der Mensch muss also über die Schranken der Sinnenwelt hinaus, und sich eine Vorstellung der übersinnlichen Welt, des in ihr seyenden letzten Grundes und des in ihr künftig zu erreichenden höchsten Zweckes seines Wesens bilden, es geschehe nun dieses durch ein wirkliches Erkennen der reinen Vernunft, oder durch einen vernünftigen Glauben.

beygefügte Note) und glaube hier nicht nöthig zu haben, auf die scharfsinnige Idee des Herrn Reinhold: *Die Theorieen der Erkenntnisskräfte auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens, in einem andern Sinne, zu gründen*, Rücksicht zu nehmen. Man kann immer das Grosse und wahrhaft Philosophische in dieser Idee bewundern, ohne desshalb mit dem Urheber derselben gleiche Ueberzeugung hegen zu müssen.

§. 10.

Die Philosophie ist allem diesem zu folge, im Allgemeinen genommen, die Wissenschaft unsrer geistigen Natur, ihrer Vermögen und höchsten Zwecke.

Es würde zwecklos seyn, wenn ich diese Uebersicht des Ganzen der Philosophie ins Einzelne verfolgte, und alle ihre Theile und Untertheile umständlich bestimmte. Die Darstellung ihres allgemeinen Inhalts reicht hin, um das wahre Verhältniss der natürlichen Theologie zu dem höchsten Zwecke der Philosophie zu fassen, und zu zeigen, wie viel sie zur Erreichung desselben beyträgt.

Wenn der Mensch in reinem unverfälschtem Bewusstseyn seine geistigen Vermögen anschaut, und seinen innern Blick auf die Betrachtung der Zwecke heftet, auf die sie ihrer Natur nach wirken müssen, wenn er die Ideale ermisst, die im Wesen eines jeden seiner Vermögen ruhen, und einem jeden ein Bild seiner höchsten vollendetesten Wirkung vorhalten, auf dessen Erreichung es hin arbeiten soll; so genügt ihm die Sinnenwelt nicht mehr; er fühlt Bedürfnisse, die durch nichts, was die sichtbare Natur darbietet, befriedigt werden können, er muss die enge Sphäre von dieser verlassen, und seine Aussicht in eine Welt zu erweitern suchen, die den Sinnen unanschaubar, und der Vernunft nicht begreiflich ist.

Von allen Idealen, welche im Innern der geistigen Vermögen des Menschen ruhen, ist das Ideal von Mo-

ralität, welches unser vernünftiger Wille besitzt, das höchste, würdigste, und ädelste. — Ein helles Bewusstseyn sagt dem Menschen, dass er ist, und ein andres eben so helles, aber unendlich interessanteres kündigt ihm an, was er seyn soll. Er fühlt sich gleichsam als ein gedoppeltes Wesen, als ein Wesen, welches schon ist, aber zugleich als ein Wesen, welches erst seyn soll, und weiss nicht, was mehr sein eigentliches *Seyn* ausmacht, ob das, was er jetzt *ist*, oder jenes, was er *noch nicht ist*, aber *seyn soll.* — Ein räthselhaftes, mit nichts in der ganzen Natur vergleichbares Geschöpf! Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Zeitverhältnisse, unter denen alle belebte Wesen stehen, und deren sich auch wahrscheinlich alle nur nach tausendfach verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Dunkelheit bewusst sind. Bey diesem einzigen drängt sich ein Verhältniss ein, welches über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebietet, ein *Sollen*, so unabhängig von den Schranken und der Herrschaft der Zeit, dass die Zeit vielmehr selbst seine Macht zu erkennen, und ihm zu dienen scheint. Und dieses Verhältniss ist dem Menschen so unendlich interessant, dass er das schönste Moment seines jetzigen wirklichen Seyns mit Entzückung hingäbe, um einen Augenblick das ganz und ohne Einschränkung zu seyn, was er seyn soll.

Der Mensch kann sich das nicht vorstellen, *was er seyn soll*, ohne von dieser Vorstellung zu der Frage hingeführt zu werden, *was er seyn werde*, und *wie sich das*, *was er seyn wird*, *gegen das ver-*

halte, was er seyn soll. Und diese Frage kann er nicht beantworten, ohne entschieden zu haben, durch wen er wirklich da ist, von wem sein *Sollen* und jedes künftige Werden abhängt, das heisst, ohne den Urheber der Welt, ohne die Gottheit zu kennen.

Diess ist das Verhältniss der philosophischen Theologie zu den übrigen philosophischen Wissenschaften. *Ich bin mir meiner bewusst*, ist die erste Idee aller Philosophie, und: *es ist ein Gott*, die letzte, welche das Ganze entscheidet und vollendet. Alle Untersuchungen der Seelenvermögen führen den Menschen in die Mitte durchkreuzender labyrinthischer Pfade, und verlassen ihn in trostloser Unentschiedenheit. Die Gotteslehre allein macht die Katastrophe, zeigt dem Menschen seinen Ursprung, den höchsten Zweck seines Daseyns, und den offnen freyen Weg zu seinem erhabenen Ziele. Durch sie hört es auf ein Räthsel zu seyn, wozu dem Menschen sein Trieb nach Wahrheit, Einheit und Vollendung seiner Erkenntniss helfe, durch sie bewogen huldigt er erst ganz gern und willig den strengen Gesetzen der Moralität, die ihn ausserdem zwar so fest verbinden, aber nicht so liebenswürdig interessiren würden, durch sie endlich schränkt er den üppigen Hang nach beständigem, vollem, ungetrübtem Genusse ein, sucht nur Freuden zu *verdienen*, und duldet gern die härtesten Leiden, damit er nur eines bessern Schicksals *würdig* werde. Mit einem Worte: durch sie erst erreicht die Philosophie ihren grossen Zweck:

das Menschenwesen durchaus Eins mit sich selbst zu machen.

Die natürliche Theologie ist der systematische Inbegriff aus der menschlichen Vernunft hergeleiteter befriedigender Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen.

Indem ich sie so erkläre, nehme ich nicht darauf Rücksicht, von welcher Art die aus der Vernunft hergeleiteten befriedigenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes u. s. w. sind, ob sie von einer wirklichen Einsicht in die Natur des Gegenstandes durch blosse Begriffe der reinen speculativen Vernunft hergeleitet werden, oder aus gewissen Beschaffenheiten des vernünftigen Wesens herfliessen, welches überzeugt werden soll. Welches auch die Quelle der Beweise sey; die Ueberzeugung ist dieselbe, und das Verhältniss der natürlichen Theologie zur gesammten Philosophie bleibt sich gleich. Nur müssen die Gründe schlechterdings aus der Vernunft hergeleitet seyn; sonst gehörte sie nicht in die Sphäre philosophischer Wissenschaften *).

*) Wolf definirte die natürliche Theologie: *est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur.* (Theol Natur P. I. §. 1.) Dass die Wissenschaft nur Vernunftgründe und Vernunfterkenntnisse enthalte, glaubte er, verstehe sich von selbst. Quamvis a nobis non addatur, setzt er hinzu, scientiam istam ope principiorum rationis; aut ut alii loqui amant, solo naturae lumine esse acquirendam, recto nimirum usu facultatum animae, quae per na-

Genaues, umständliches Studium der natürlichen Theologie ist an sich schon Bedürfniss für jeden, welchem die Aechtheit seiner wichtigsten Ueberzeugungen am Herzen liegt; in unserm Zeitalter vereinigen sich alle gedenkbare Verhältnisse, um es zu dem angelegentlichsten Geschäfte für Alle zu machen, die nur irgend fähig sind, sich dem Geräusche der Welt zu entziehen, und ihre Musse einem stillen Nachdenken zu widmen. So wie die Zustände unsrer physischen Organisation

turam ipsi insunt; id tamen *per se intelligitur.* Theologiam enim naturalem tractamus tanquam partem philosophiae. Omni autem philosophiae hoc proprium est, quod solo naturae lumine, hoc est, recto usu facultatum animae, quae ipsi per naturam insunt, acquiratur ad eam spectans possibilium cognitio. Herr Hofrath Ullrich hat eine eigene Methode, den Begriff der natürlichen Theologie zu bestimmen; theologia rationalis, sagt er: (in seinen Institut. Log. et Metaph. in der theol. ration. §. 2. p. 4.) est philosophia de Deo, sive complexus dogmatum, formaliter theoreticorum de Deo, ejus natura, et efficientia in hoc mundo, quousque illa *undecumque demum antea data et cognita, nunc certe principiis philosophicis superstruuntur, et ex iis quasi denuo inveniuntur.* Sollte der Herr Hofrath glauben, die menschliche Vernunft besitze jetzt mehr *innere eigene* Fähigkeit der Gotteserkenntniss, oder des Glaubens an Gott, denn sonst? Das *nunc certe* läſst fast vermuthen, er halte es für möglich, dass die Vernunft derselben sonst ganz ermangelt habe, und nur jetzt im Stande sey, unabhängig von Offenbarung Gründe der religiösen Ueberzeugungen aus ihren eigenen Mitteln zu liefern. — Selbst Crusius, welcher gewiss nichts von den Rechten der Offenbarung vergab, hielt nicht für nöthig, seinen Begriff der rationalen Theologie so auf Schrauben zu stellen.

zum Theil von den Veränderungen der Luft und der Witterung abhängen, so sind unläugbar die geistigen Vermögen der meisten Menschen dem Einflusse des Geistes des Zeitalters unterworfen, in welchem sie leben. Vorzüglich gilt dieses von den religiösen Ueberzeugungen. Man sollte denken, der Mensch müsse um so geneigter seyn, solche nur nach unbefangenem Selbstdenken anzunehmen, je wichtiger und entscheidender für seine Seelenruhe er sie anerkennen muss; allein gerade bey ihnen pflegt er das Selbstdenken am leichtesten zu vergessen, pflegt am leichtesten dem Geiste seiner Zeit blindlings zu folgen, und in die Worte der Meisten zu schwören, es gehe nun Glauben oder Unglauben. Die Philosophie muss alle ihre Stärke aufbieten, um ihm die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit eigener Prüfung eindringend darzustellen. Ihr Verdienst ist gleich gross, es herrsche nun Geist des Glaubens, oder Geist des Unglaubens. Denn wiewohl der Geist des Glaubens unläugbar Seegen über ein Zeitalter verbreitet, so ist er doch, ganz entblösst von durchdachten Gründen, nie sicher, ehe man sich es versieht, gegen Unglauben umgetauscht zu werden, wenn nicht die Philosophie ihm zur Seite den Geist des vernünftigen Selbstdenkens weckt. Allein nicht alle Zeitalter haben einen bestimmten, entschiedenen, herrschenden Geist; es giebt deren welche, wo mehrere einander feindseelige Geister gleichsam um den Thron kämpfen, und ich glaube, das unsrige gehört in Rücksicht der Religion ganz unter dieselben, es ist ein Zeitalter der Gährung, und zwar

einer so ganz unentschiedenen Gährung, daſs man auf keine Weise bestimmen kann, ob und wie sie sich auflösen wird *). Mit Kraft und Nachdruck verbreitet zwar der Geist weiser Prüfung seinen Einfluſs, allein drey mächtige ihm feindseelige Geister wirken ihm bald durch List bald durch offenbare Gewalt entgegen, der Geist des Zweifels, der Geist des blinden Glaubens, und der Geist des blinden Unglaubens. Ob einer, und welcher von

*) Mehrere groſse, tiefsinnige Männer haben unserm Zeitalter die Ehre angethan, es *das Zeitalter der vernünftigen Prüfung* und *des weisen Zweifels an allem Ungegründeten* zu nennen. Allein ich fürchte sehr, daſs diese Ehre ein wenig zu groſs ist, und daſs jene Männer mit Journalen und Zeitungen vertrauter sind, als mit der wirklichen Welt. Am allerwenigsten dürfte ihr Urtheil in Beziehung auf Theologie und Religion treffend seyn. Nicht zu gedenken, daſs der *blinde Glaube*, so wie der *blinde Unglaube*, immer noch eine feste Herrschaft über den gröſsten Theil der menschlichen Gesellschaft ausüben, so ist das, was man gemeiniglich für *Geist der vernünftigen Prüfung* und des *weisen Zweifels hält*, nichts anders als *Geist der Frechheit* und *selbstsüchtigen Zügellosigkeit im Urtheilen über die heiligsten Angelegenheiten der Menschheit*. Allein der Stubengelehrte bemerkt gemeiniglich nur denjenigen Theil seiner Zeitgenossen, welcher seine Stimme in Zeitschriften und kritischen Blättern erhebt, diese hält er für die Repräsentanten des ganzen Zeitalters, und beurtheilt das Maaſs von Aufklärung, welches diesem eigen ist, nach dem Grade von Aufklärung, auf welchem er jene findet. Hier betrügt er sich aber sehr; es ist bloſs zufällig, daſs sich zuweilen weise Männer der Zeitschriften und kritischen Blätter bemächtigen, und auf wie wenige wirken diese im Ganzen! — Unsre Nachkommen würden sich sehr betrügen, wenn sie von den Zeitschriften unsers Zeitalters auf den Geist desselben schlöſsen.

allen den Sieg davon tragen, und dem Zeitalter einen bestimmten Charakter geben wird, wagt der bescheidene Beobachter nicht zu prophezeyen. Indessen kann er sich der Befürchtung nicht erwehren, daſs vielleicht keiner von allen diesen Geistern siegen, aber während ihres langen Kampfes sich unvermerkt ein andrer im Geheimen herumschleichender Geist des Zeitalters bemächtigen werde, der Geist des Indifferentismus. Wenn ein Zeitalter einen bestimmten religiösen Charakter besitzt, so pflanzt sich derselbe allmählig von den ältern Generationen auf die jüngern fort, bis ein Vorfall von Wichtigkeit den Geistern einen Umschwung giebt. Allein wenn ein Zeitalter keinen bestimmten Charakter besitzt, mehrere Geister mit gleichem Glücke wetteifern, um sich seiner ganz zu bemächtigen, so müssen die jüngern Weltbürger, welche in ihm auftreten, durch diese Erscheinung in den Zustand der Unentschlossenheit und Verlegenheit versetzt werden, nicht wissen, ob sie sich zu dieser oder zu jener Parthey schlagen sollen. Einige derselben werden sich allerdings für eine bestimmen, allein der gröſsere Theil vielleicht wird sein Interesse dabey finden, eine frostig gleichgültige Neutralität zu beobachten, und die groſse Sache der Religion dem guten Glücke überlassen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob sich bey uns schon jetzt Spuren dieses unseeligen Indifferentism zeigen, die wegen der Folgen fürchten lassen; allein mit Recht glaube ich behaupten zu können, die Philosophie müsse auch auf die bloſse Möglichkeit rechnen, und der verderblichsten von allen

gedenkbaren Stimmungen der Seele, der Gleichgültigkeit für Religion entgegenarbeiten; wo sie nur könne *). Tiefe bis auf die ersten Elemente dringende Prüfung der Gründe für die wichtigsten Wahrheiten derselben, nach bestimmten allgemeingültigen Principien entscheidende Widerlegung der unächten, und nach ebendenselben gleich entscheidende Bestimmung der ächten Beweise sind die wirksamsten Mittel zu jenem Zwecke, und gewiss bedurfte derselben nie ein Zeitalter mehr, als das unsrige.

Das Verdienst, welches sich der Verfasser der Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft von dieser Seite nicht nur um seine Zeitgenossen, sondern um alle künftige Generationen erworben hat, auf welche seine Philosophie Einfluss haben wird, kann nur von denen verkannt werden, welche die Religion und ihr Verhältniss gegen die Bedürfnisse und Vermögen der Menschheit aus einem falschen Gesichtspunkte betrachten, zu wenig Geist der Prüfung und pragmatischen Uebersicht besitzen, um einzusehen, auf wie unsichern, oder wohl gar täuschenden Gründen die Religion in allen den metaphysischen Systemen ruhte **),

*) Der *Indifferentismus gegen die Religion* ist weit gefährlicher, als die *Anhänglichkeit an ein bestimmtes die Religion aufhebendes System.* Diesem kann man durch Gründe entgegen wirken; man kann das System widerlegen, allein wo fasst man den Indifferentism? An ihm werden bekehrende Philosophen und Theologen immer noch scheitern, wenn sie auch Skeptizismus, Pantheismus, und Atheismus oft schon besiegt haben.

**) Wenn irgend ein Philosoph vor *Kant* den Ruhm ganz behaupten könnte, *Logik*, *Moral* und *Meta-*

die er widerlegt hat, und das Syſtem jenes Weltweiſen entweder gar nicht oder doch nur ſo flach und lückenhaft ſtudiert haben, daſs ſie die innere Verbindung aller Theile deſſelben, und das harmoniſche Zuſammenlaufen aller ihrer Beziehungen in dem würdigſten erhabenſten Ziele für die Menſchheit, einem in der Vernunft ſelbſt gegründeten, und die Vernunft völlig befriedigenden Glauben an Religion, nicht zu faſſen vermögen.

Ich würde etwas Ueberflüſſiges thun, wenn ich das wahre Verhältniſs ſeiner Philoſophie gegen die Religion beſtimmen, und umſtändlich zeigen wollte, daſs man ihr gleich Unrecht thut, wenn man ſie beſchuldigt, ſie begünſtige den Indifferentiſm, oder die Zweifelſucht, oder die Gottesläugnung, oder den blinden Gottesglauben, Beſchuldigungen, mit welchen wohl noch nie *ein* philoſophiſches Syſtem vor dem Kantiſchen zu gleicher Zeit beſtürmt worden iſt. Scharfſinnig und nachdrücklich hat Herr Reinhold bereits alle dieſe Vorwürfe geprüft, und die Reſultate der Vernunftkritik für die Religion in einem Lichte gezeigt, bey welchem, ſollte man denken, ſelbſt Menſchen von ſchwachem Geſichtsſinne und trüben Brillen gezwungen wären richtig zu ſehen *).

phyſik durchaus in ihren wahren Beziehungen gefaſst, und beſonders die natürliche Theologie in nicht bloſs ſcheinbare, ſondern wirkliche Uebereinſtimmung mit den übrigen Theilen der Philoſophie gebracht zu haben, ſo wäre dieſes *Cruſius.*

*) Ich beziehe mich auf ſeine erſt im deutſchen Merkur theilweiſe erſchienenen, und nun beſonders heraus-

Mein Zweck ist nicht Kritik und Widerlegung bisheriger Systeme der natürlichen Religion. Man hat bereits eingerissen, was nur in diesem Felde der Philosophie grundlos und schwankend dastand, und das Bedürfniss zu bauen ist gegenwärtig das dringendeste geworden, welches man sich denken kann. Ich werde mich freuen, wenn es mir gelingen sollte, einige Beyträge zur Befriedigung dieses Bedürfnisses zu liefern. Ich werde, um zu meinem Ziele zu gelangen, folgenden Weg einschlagen. Erstlich werde ich den Begriff: *Gott* bestimmen, dann untersuchen, welche Art von Wahrheit und Gewissheit für die Vorstellung des Daseyns, der Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen des Gegenstandes desselben möglich ist, dann den zureichenden Beweisgrund für das Daseyn Gottes aufstellen, hierauf von seinen Eigenschaften, seinen Zwecken und Wirkungen handeln, und endlich besonders das Verhältniss des Menschen gegen Gott, und die ihm demselben zu Folge zukommenden Verbindlichkeiten bestimmen.

gegebenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, besonders den 4ten, 5ten, 6ten, 7ten, 8ten und 9ten Brief.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Gott. Abweichungen der Weltweisen in Rücksicht auf die Bestimmung seines Inhaltes. Kritik des bloss ontologischen; Kritik des pantheistischen Begriffs. Aufstellung und Rechtfertigung des theistischen Begriffs; nicht möglicher, allein möglicher Ursprung desselben.

Soll die natürliche Theologie eine sichre und bestimmte Richtung bekommen, soll sie den menschlichen Geist, anstatt ihn, wie es bisher so oft geschah, in Widersprüche und Zweifel zu verwickeln, zu dem Ziele hinführen, welches er sucht, so muss ihr vor Allem der richtige Begriff: *Gott* zum Grunde gelegt werden. Man dürfte leicht einwenden, ehe dieser Begriff mit Wahrheit und durchgängiger Bestimmtheit angegeben werden könne, müsse man die Möglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn seines Gegenstandes zeigen, und diese Beweise selbst aufstellen; hingegen die Unmöglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn der Gegenstände anderer abweichender Begriffe darthun, und die seynsollenden Beweise dafür selbst, widerlegen. Allein es giebt allerdings ein Kriterium, wornach man den ächten Begriff von allen verfälschten unterscheiden kann, ohne sich auf blossen Sprachgebrauch, oder die Autorität scharfsinniger Männer, oder wohl gar eine gesetzmäsig vorgeschriebene Norm berufen zu müssen. Es ergiebt sich aus dem Bedürf-

nisse selbst, welches den vernünftigen Menschen zum Glauben an Gott treibt, und ist in folgendem Satze enthalten:

Der wahre ächte Begriff von Gott muss Gott als dasjenige Wesen darstellen, durch dessen Eigenschaften das Daseyn, die Beschaffenheiten und die höchste vorstellbare Bestimmung der Welt auf eine, alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigende Weise begriffen und erklärt werden kann.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass dieses Kriterium allgemeingültig ist, und von jedem für wahr gehalten werden muss, der es richtig gefasst hat. Nur die *gerechten* Forderungen der Vernunft, habe ich mich mit gutem Bedacht ausgedrückt, sollen durch den wahren Begriff von *Gott* befriedigt werden; das heisst: 1) *diejenigen nur, deren Gegenstand für sie, nach den Gränzen ihres Vermögens, möglich ist, keinesweges aber irgend eine solche, deren Gegenstand sie selbst als schlechterdings unerreichbar für sich anerkennen muss, wenn sie ihr Vermögen und seine Gränzen ermisst.* 2) *diejenigen, welche zu thun, sie ein Recht hat, das in der unwandelbaren Natur ihres Wesens gegründet ist, ihr also nothwendiger Weise, unaufgeblich, und unnachlasslich zukommt.*

Nicht alle Begriffe von *Gott*, welche man zeither in den natürlichen Theologieen zum Grunde gelegt hat, oder durch besondere metaphysische Systeme feststellen wollen, halten eine Prüfung

nach dem von mir angenommenen Kriterium aus. Ich will die vorzüglichsten durchgehen.

Der Begriff eines von der Welt wirklich verschiedenen allervollkommensten und nothwendigen Wesens ist die Grundlage zu dem wahren Begriffe von Gott, eine Grundlage, deren Bestandtheile die theoretische Vernunft aus ihrem eigenen reinen Vermögen hernimmt. Allein es müssen noch gewisse Bestimmungen hinzukommen, wenn der vollständige Begriff von Gott daraus werden soll.

Es bedarf keines Beweises, dass die Begriffe der *Allvollkommenheit* und *Nothwendigkeit des Daseyns* wesentlich zu dem Begriffe *Gott* gehören; es erhellet von selbst, dass jedes Wesen, welchem jene Begriffe nicht zukommen, ein endliches, eingeschränktes, und erzeugtes Wesen ist. Allein etwas minder leicht ist zu begreifen, dass schon diese Begriffe selbst den Begriff *der wirklichen Verschiedenheit von der Welt* mit sich führen. Nämlich wenn das allervollkommenste und nothwendige Wesen als mit den eingeschränkten und zufälligen Eines und Dasselbe ausmachend vorgestellt würde, so müsste man dasselbe auch denken, als mit diesen denselben Bedingungen und Gesetzen unterworfen, demnach als selbst bedingt und abhängig. Man kann also das allervollkommenste und nothwendige Wesen nur insofern als das allervollkommenste und nothwendige denken, dass man es sich als von dem

All der eingeschränkten und zufälligen Wesen wirklich verschieden vorstellt *).

Man kann den Begriff von *Gott*, nach welchem man darunter ohne weitere Bestimmung das von der Welt verschiedene, allervollkommenste und nothwendige Wesen versteht, den *ontologischenBegriff oder den Begriff der reinen theoretischen Vernunft*, *oder auch den transcendentalen* **) *Begriff* von Gott nennen.

Allein dieser Begriff thut keinesweges allen Forderungen Gnüge, welche man mit Recht nach

*) Ich habe mich über diesen Punkt in einer kleinen akademischen Schrift: Adumbratio quaestionis: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? Lips. MDCCLXXXX. 4. p. XI.) folgendermaßen ausgedrückt: sie caussa prima et absoluta re ipsa cohaereret cum mundo, sicut quotidiana experientia videmus caussis annexa esse effecta et successione temporis legitima et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis esset. Hoc autem sumto, sequeretur, illam ipsam pendere ab alia caussa, neque adeo esse absolutam et primam. Quod si igitur tecum ipse consentire velis, primae caussae notio ita tibi est concipienda, ut nullam ei statuas contagionem esse cum serie effectuum nec temporis consecutione, nec materiei ulla concretione. Man lese Kant in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. IV.

**) Diese Ausdrücke sind wenigstens bestimmter und motivirter als die Benennung der *Deisten*, womit Kant die belegt, welche einen Gott nur nach dem ontologischen Begriffe annehmen. Ich habe nie einsehen können, wie dieser Weltweise auf den Unterschied gekommen, den er unter den *Wörtern Deist* und *Theist* macht.

dem von mir angegebenen Kriterium an den wahren Begriff von *Gott* macht. Denn keinesweges kann man durch denselben allein den höchsten Zweck der Welt auf eine die gerechten Forderungen der Vernunft völlig befriedigende Weise begreiffen. Kant sagt daher sehr wahr *): „Da „man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa „bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die „Wurzel der Dinge, sondern *ein höchstes Wesen,* „*das durch Verstand und Freyheit der Urheber der* „*Dinge seyn soll*, zu verstehen gewohnt ist, und „auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte „man, nach der Strenge, dem *Deisten* allen Glau„ben an *Gott* absprechen, und ihm lediglich die Be„hauptung eines *Urwesens* oder einer *obersten* Ursache „übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil „er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschul„digt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist „es gelinder und billiger zu sagen: der *Deist* glau„be einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen* „*Gott*, summam intelligentiam."

Aus allem bisher Gesagten ergiebt sich nun schon im Voraus die Antwort auf die Frage, ob der Pantheist oder Spinozist seine Ursache der Welt Gott nennen könne. Nämlich:

Wenn der Pantheist oder Spinozist ein mit der Welt wirklich zusammenhängendes, mit ihr Eins seyendes, allervollkommenstes und nothwendiges Wesen Gott nennt, so widerspricht

*) Kritik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn.

dieses aller Vernunft. Denn, nicht zu gedenken, daſs mit dem Begriffe der Allvollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns der wahre Begriff von Gott noch nicht erschöpft ist, so läſst sich das allervollkommenste und nothwendige Wesen schlechterdings nicht als mit der Welt wirklich zusammenhängend, mit ihr Eins seyend denken.

Schon der bloſs *ontologische*, *transcendentale* Begriff von Gott thut keinesweges den Forderungen Genüge, welche die Vernunft an den wahren Begriff von Gott macht. Allein der Pantheist kann nicht einmahl sagen, daſs er diesen Begriff annehme, denn er denkt sich in ihm widersprechende Merkmale, oder vielmehr seine Vernunft widerspricht in ihm sich selbst. Wenn das allervollkommenste nothwendige Wesen mit der Welt *Eines* ist, so muſs es wenigstens als erstes Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gedacht werden. Allein so bald dieses geschieht, so kann es nicht anders als einartig mit den übrigen Gliedern erscheinen, also ebenfalls als bedingt und abhängig; es verliehrt also seinen Charakter, hört auf zu seyn, was es seyn soll. So entdeckt also bloſs die reine Vernunft schon durch Kritik und Analyse der Begriffe Inconsequenz, ja, (warum sollte man es nicht sagen?) offenbaren Widersinn in der Hauptidee des Spinozismus.

Wenn uns der Glaube an Gott vorzüglich wegen unserer Moralität interessirt, wenn wir, als vernünftige Wesen, nur *den* Zweck der

Welt als völlig befriedigend anzuerkennen vermögen, welcher mit den Ansprüchen und Forderungen der Moralität vollkommen übereinstimmt, so muss uns der wahre Begriff von Gott, Gott auch darstellen als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt, wegen des an sich vollendet guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, und demselben durchaus gemäss wirkend.

Die Wahrheit dieses Satzes bedarf nach dem, was ich bereits in der 1. 2. und selbst dieser Betrachtung gesagt habe, keines weitern Beweises. Prüft man nun nach ihm die Begriffe, welche in den meisten Schriften über die natürliche Religion zum Grunde gelegt werden, so findet man sie äusserst mangelhaft und unbefriedigend. Gemeiniglich glaubt man in denselben alles für den Theismus gethan zu haben, wenn man nur zu den Prädicaten der Allvollkommenheit, Nothwendigkeit, und Verschiedenheit von der Welt die Bestimmung eines *verständigen, vernünftigen* Schöpfers, eines Schöpfers von *unendlichem Verstande, unendlicher Vernunft* hinzufügt *). Allein entweder

*) So bestimmt Herr Feder den Begriff Gott: Dei nomine intelligimus omnium, quae mundum constituunt, rerum, mundique adeo ipsius, caussam supremam atque intelligentem; (Institutt. Log. et Metaph. p. 258. §. 74.) Herr Ullrich: *supremum et ultimum omnium auctorem*, h. e. caussam *intelligentem*, mentem, humanae similem, utut infinite praestantiorem. (Institutt. Log. et Metaph. in theol. nat. §. 1.)

denkt man sich wirklich hierin nicht die bestimmte Vorstellung eines *moralischen* Schöpfers, Regierers und Erhalters, oder man drückt sich so aus, dass niemand durch die Worte in den Stand gesetzt ist, sie daraus zu entwickeln.

Die Moralität allein ist es, welche uns Gottesglauben und Religion zu einem dringenden, von unserm Wesen unabtrennbaren Bedürfnisse macht; würde *sie* aus unserer Natur gerissen, so bliebe die Gottheit allerdings ein Gegenstand der Wissbegier und des Staunens, allein das immer warme Interesse, welches die vernünftigen Geister an die Ueberzeugung von ihrem Daseyn fesselt, würde

Selbst *Crusius*, dieser consequente harmonische Denker, begnügt sich zu sagen: Gott ist eine verständige und nothwendige, d. i., ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden, und die wirkende Ursache der Welt ist. (Nat. Theol. §. 205) — Es ist nicht genug, dass diese Weltweise in der Lehre von den Eigenschaften Gottes das fehlende zu ergänzen suchen; der *Grundbegriff Gottes* schon muss die *Hauptzüge alle* befassen, welche in jener Lehre nur weiter entwickelt werden. Herr *Bruce* schreibt der Gottheit *physische* und *moralische* Attribute zu, allein wie er *Einheit* und *Verstand* zu den physischen rechnen kann, ist mir, wie viele andre Bestimmungen bey ihm, räthselhaft. (Erste Grundsätze der Phil. S. 116.) — Mit der ihm eigenen Bestimmtheit drückt sich Kant jederzeit über die Natur Gottes so aus, dass er denselben als dasjenige Wesen darstellt, welches durch *Verstand* und *Freyheit* den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält, oder welches durch *Verstand* und *Willen* die Ursache, d. i. der *Urheber* der Natur ist. (S. Kritik d. r. V. Krit. aller spekul. Theol. desgl. Krit. d. prakt. Vern. I. Th. II. B.

ganz wegfallen; einzelne Anstalten und Werke der Natur würden allerdings auch dann noch unsre Bewunderung fordern, allein wir würden uns nicht zu dem Begriffe eines *in sich vollendet guten* Planes für das Ganze erheben, und uns mit der höchsten Ehrfurcht, Liebe und Demuth als demselben unterworfen vorstellen. Der *moralische* Mensch bedarf eines *moralischen* Gottes, und kann sich keinen Gott denken, ohne den *vollkommen guten Willen* als Hauptmerkmal im Begriffe desselben anzunehmen. Die Begriffe der *Allvollkommenheit* und der *Nothwendigkeit des Daseyns* selbst haben nur dadurch wahre Göttlichkeit, dass man sich in ihnen den letzten Grund der Möglich-

II. Hauptst. V. 225. 226.) — Der Widerwille so mancher von unsern Weltweisen gegen den Kantischen *Moraltheologischen* Beweis für das Daseyn Gottes, hat vielleicht vorzüglich in der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit ihrer Begriffe von Gott seinen Grund. Läst man das moralische Merkmal des Begriffes weg, oder stellt es in Schatten, oder hält es schwebend; so begreift man freylich nicht, warum Kant darauf dringe, den Beweisgrund für das Daseyn Gottes von dem Daseyn eines ursprünglich an sich guten Willens in den vernünftigen Wesen herzuleiten. Liegt es vollends im Wesen eines philosophischen Systems, gar keine, oder eine inconsequente und schwankende Theorie der Moralität zu haben, so ist es ganz natürlich, dass die Anhänger desselben für Kants Idee gar keinen Sinn haben. Man mache die Anwendung auf die Spinozistische, Leibnitzisch-Wolfische Philosophie und andre Systeme selbst. Besonders prüfe man den Leibnitzischen Begriff, nach welchem die Gottheit als die *vollkommenste aller wirklichen und möglichen Vorstellkräfte* dargestellt wird.

keit und Wirklichkeit der Moralität, den Quell des Guten vorstellt. Man muſs sich also Gott schon im Grundbegriffe als den Urvater des Guten, als Gesetzgeber, als Richter, und Vertheiler der Glückseeligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit denken.

So steht denn folgender einzig wahrer Grundbegriff von *Gott* fest:

Gott ist das allervollkommenste nothwendige, also von der Welt wirklich verschiedene, Wesen, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält.

Auf diesen Begriff allein wird sich die Reihe von Betrachtungen beziehn, welche ich liefre, und ich fordre mit Recht von jedem Kritiker, welcher mich deſshalb tadeln sollte, die Widerlegung des Kriteriums, nach welchem ich denselben festgestellt habe. Bevor dieses auf eine befriedigende Weise geschehen, werde ich ihn für den einzig wahren Begriff halten, welcher in einem Systeme des Theismus herrschen darf.

Wenn man den Begriff Gott bestimmt gefaſst hat, so ist die Entwickelung seines Ursprungs keinen Schwierigkeiten unterworfen, ist leicht zu entscheiden, ob die menschliche Vernunft fähig ist, ihn durch ihre natürliche Wirksamkeit allein zu bilden, und wenn sie es ist, ob sie Stoff und

Form dazu aus ihrem eigenen wesentlichen Vermögen, oder von der Erfahrung hernimmt.

Es hat von jeher denkende Männer gegeben, und giebt ihrer noch jetzt, welche es für unmöglich erklären, dass die menschliche Vernunft fähig sey, durch ihre natürliche Wirksamkeit allein, den Begriff Gott zu bilden, und behaupten, er habe schlechterdings auf eine übernatürliche Weise erst offenbart werden müssen. Allein bey reiflicherem Erwägen müsste, dächte ich, jeder Unpartheyische begreiffen: 1) dass Offenbarung nicht wirken kann, wenn nicht das Subject, für welches sie bestimmt ist, bereits einen Begriff des Wesens besitzt, welches sich durch Offenbarung auf eine gewisse Weise ankündigt. Man denke sich die Art derselben so wundervoll, als nur immer möglich, sie wird nicht als das anerkannt werden können, was sie ist, wird entweder gar nicht oder falsch verstanden werden, wenn nicht das sich offenbarende Wesen bereits von dem Subjecte, dem es sich offenbart, wenigstens als möglich gedacht worden ist; 2) dass die Vernunft allerdings ursprünglich so eingerichtet ist, dass sie den Begriff *Gott* aus ihrem eigenen Vermögen entwickeln kann. Es ist hier der Ort noch nicht, ausführlich von der Erzeugung, Begränzung, Anwendbarkeit und Geltung der Begriffe der letzten völlig zureichenden Gründe für alles Gegründete, zu handeln. Ich begnüge mich vorläufig mit wenigem darzuthun, wie die Vernunft die Elemente des Begriffes *Gott* aus ihrer eigenen Kraft schöpft.

§. 1.

Die Vernunft ist das Vermögen zu begreifen, das heisst, das Vermögen, die Gründe und Bedingungen des Gegrundeten und Bedingten einzusehn.

§. 2.

Im Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit erscheint der Vernunft alles gegründet, alles bedingt.

§. 3.

Die Vernunft kann sich nichts als gegründet, als bedingt denken, ohne zugleich vorauszusetzen, dass es vollständig gegründet, vollständig bedingt ist. Sie muss also bey jeder Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände das Daseyn ihrer letzten, völlig bestimmten, und in sich beschlossenen Gründe voraussetzen.

§. 4.

Die Idee eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes für alles Begründete und Bedingte ist also die nothwendige Grundlage alles Bestrebens der Vernunft zu begreifen und alles ihres wirklichen Begreifens im Allgemeinen, und die Ideen der letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe für jede in der wirklichen Welt erscheinende besondre Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände sind die nothwendigen Grundlagen alles Bestrebens der Vernunft, dieselben zu begreifen, und alles wirklichen Begreifens derselben.

§. 5.

Um die innere Möglichkeit irgend eines Dinges zu begreifen, muſs die Vernunft das Daſeyn eines letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes aller Möglichkeit vorausſetzen. Der Begriff des allervollkommenſten Weſens iſt alſo eine in ihrem Weſen urſprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit.

§. 6.

Um das Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre zu begreifen, muſs die Vernunft das Daſeyn eines letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes alles Erzeugens und Erzeugtwerdens vorausſetzen. Der Begriff des nothwendigen Weſens iſt alſo eine in ihrem Weſen urſprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit.

§. 7.

Die Vernunft muſs die letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Gründe alles Gegründeten und Bedingten als frey von allen Geſetzen und Schranken denken, unter welchen ſie ſich das Gegründete und Bedingte vorſtellt. Da nun dieſes auf keine Weiſe geſchehen könnte, wenn ſie ſich jene letzten Gründe und alles dadurch Gegründete in wirklichem begreiflichem Zuſammenhange, als z. B. in einer und derſelben Reihe, als Glieder einer und derſelben Kette, als in einander geſchichtete

Ganze, dächte, so muss sie sich die letzten Gründe als wirklich gesondert von allem Begründeten vorstellen. Der Begriff der Verschiedenheit der letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten von dem Gegründeten selbst ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäsigen Wirksamkeit.

§. 8.

Die Vernunft kann sich selbst nicht in ihrer ursprünglichen moralischen Selbstgesetzgebung begreifen, ohne das Daseyn eines letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft vorauszusetzen. Der Begriff eines in sich vollendet guten Urhebers aller Moralität, eines ersten moralischen Gesetzgebers, ist demnach eine im Wesen der Vernunft enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäsigen Wirksamkeit.

§. 9.

Die Vernunft kann das Daseyn der gesammten erkennbaren Wirklichkeit nicht begreifen, wenn sie nicht das Daseyn eines Wesens voraussetzt, welches in seiner Individualität den letzten, völlig bestimmten, in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit, alles Erzeugens und Erzeugtwerdens, aller moralischen Selbstgesetzgebung und ihrer nothwendigen Erfolge enthält.

§. 10.

Der Begriff: Gott ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäſsigen Wirksamkeit.

Diese Sätze mögen vor der Hand hinreichen, um den Ursprung des Begriffes *Gott* in der Vernunft darzulegen, und schon aus ihnen ergiebt sich die befriedigende Entscheidung der Fragen: 1) ob nicht der Begriff *Gott* seinen Stoff aus der Erfahrung bekomme? Dieſs kann so wenig der Fall seyn, als die gesetzmäſsige Wirksamkeit der Vernunft, als solche, durch Erfahrung bestimmt wird; 2) ob nicht der Begriff *Gott* eine politische Erfindung sey? Die Vernunft selbst und ihre unwandelbare Natur müſste eine solche seyn, wenn der Begriff *Gott* es seyn sollte.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit. — Abweichungen der Weltweisen in den verschiedenen Begriffen derselben; Unzulänglichkeit derselben; Gründe davon. — Einzig richtige Methode, den Begriff einer für die Menschheit gedenkbaren Wahrheit zu finden; Aufstellung des nach ihr sich ergebenden ächten Begriffes derselben. — Eintheilung der Wahrheit in Rücksicht auf die Gründe ihrer Ueberzeugungskraft und andre Principien der Klassification.

Wahrheit soll in jeder Behauptung einer philosophischen Theologie herrschen, und eine Ueberzeugung bewirken, welcher die vernünfti-

gen Geister zu widerstehen nicht vermögen. Es muss also dem Erforscher der Gründe für die natürliche Religion äusserst wichtig seyn, sich mit seinen Lesern über den richtigen Begriff der Wahrheit zu vereinigen. Es ist dieses um so mehr Bedürfniss, je mehr die Weltweisen auch jetzt noch in der Bestimmung desselben von einander abweichen, und je leichter es voraus zu sehen ist, dass bey weitem nicht alle Leser mit demselben Begriffe von Wahrheit zu der Lectüre eines Buches übergehen, welchen der Verfasser davon voraussetzte. Wie unmöglich ist es, durch das bündigste System der philosophischen Theologie einen Mann zu überzeugen, welcher sich unter Wahrheit nichts anders zu denken weiss, denn Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande! Welcher Begriff von Gott, und welcher Beweisgrund für seine Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen wird einen solchen befriedigen! Er wird überall Täuschung, Selbstbetrug der Vernunft zu finden glauben, und der Raub eines trostlosen Skepticismus werden. Und sollte nicht eben diess der Fall bey dem seyn, der sich unter Wahrheit nichts anders denkt, als Uebereinstimmung mit der Empfindung und Erfahrung?

Der richtige Begriff der Wahrheit muss 1) den letzten innerhalb der Gränzen unseres Bewusstseyns befindlichen, und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen enthalten, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil derselben auf keine Weise denken können; 2) sowohl auf Stoff als auf

Form der Vorstellungen; 3) auf alle Arten der Vorstellung in gleichem Maasse anwendbar seyn, also nicht nur auf Anschauung, sondern auch auf Urtheile und Schlüsse, nicht nur auf Erfahrungssätze, sondern auch auf reine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse, nicht bloss auf Sätze von unmittelbarer Evidenz, sondern auch auf Sätze von vermittelter Einsicht. Wenn man in beyden Rücksichten die jetzt gangbarsten Begriffe der Wahrheit prüft, so muss man sie äusserst unzureichend und mangelhaft finden. Ich halte es nicht für unnütz, sie einzeln durchzugehn.

Der unbefriedigendeste und unphilosophischeste von allen Begriffen der Wahrheit ist jener, nach welchem sie *diejenige Beschaffenheit der Vorstellungen ist, dass sie mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen.* Dieser Begriff enthält 1) nicht den letzten innerhalb der Gränzen unsers Bewusstseyns befindlichen und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil auf keine Weise denken können. Es bleibt immer noch die Frage übrig: *Wie kommt es, dass diejenigen Vorstellungen, welche mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen, unzubezweifelnde Gewissheit mit sich führen? liegt der Grund davon in den Objecten, oder in dem Subjecte, oder in beyden zugleich, und wo liegt er?* So lange eine befriedigende Antwort auf diese Frage möglich ist, so lange kann jener Begriff auf keine Weise Grundbegriff für die Natur

der Wahrheit ſeyn, und ich werde die Antwort noch in dieſer Betrachtung aufſtellen. 2) Zweytens iſt dieſer Begriff nicht anwendbar auf die Form der Vorſtellungen. Für den Stoff einiger Arten derſelben möchte ſie allenfalls zureichen, allein daſs die Form gewiſſer Vorſtellungen Gewiſsheit und unzubezweifelnde Ueberzeugung wirkt, hängt gar nicht von der Uebereinſtimmung derſelben mit der Empfindung und Erfahrung, ſondern von der Uebereinſtimmung derſelben mit den weſentlichen, urſprünglichen, angebohrenen Bedingungen der Vorſtellungsvermögen ab. 3) Iſt dieſer Begriff nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorſtellungen, paſst gar nicht auf die Wahrheit der Verbindungen mehrerer Vorſtellungen zur Einheit durch Verſtand und Vernunft, überhaupt gar nicht auf den reinen von der Empfindung und Erfahrung unabhängigen Theil der menſchlichen Erkenntniſs.

Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Vorgeſtellten iſt ein Begriff der Wahrheit, welcher von jeher viel Glück machte, aber auf keine Weiſe befriedigt, ſobald man das menſchliche Erkennen etwas ſchärfer betrachtet. 1) Iſt dieſer Begriff auf die Form unſrer Erkenntniſſe gar nicht anwendbar. Denn ſie hängt nicht von den Gegenſtänden ab, ſondern von der unwandelbaren Natur der menſchlichen Erkenntniſsvermögen. 2) Wäre der Begriff, wenn er auch ſonſt ſeine Richtigkeit hätte, nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorſtellungen; er paſst nur auf diejenigen derſelben, welche ſich auf einen von ihnen verſchiedenen Ge-

genſtand beziehen, keinesweges aber auf die unendliche Menge der Vorſtellungen, bey denen dieſes der Fall nicht iſt. Wenn ich mir den Grundſatz der Subſtantialität vorſtelle, nach welchem alles Wandelbare das Beharrliche vorausſetzt, oder den Grundſatz der Cauſſalität, nach welchem alles, was geſchieht, etwas vorausſetzt, worauf es jederzeit und nothwendig folgt, ſo kann ich die unzubezweifelnde Wahrheit dieſer Vorſtellungen nicht verkennen, allein liegt die Wahrheit darinn, daſs ſie mit dem Vorgeſtellten übereinſtimmen? Dieſs wird niemand behaupten können. 3) Wer will je der Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellungen mit den vorgeſtellten Dingen ſicher ſeyn, da er nicht zu erkennen vermag, wie die Dinge an ſich beſchaffen ſind, ſondern ſie immer nur in Vorſtellungen erſcheinen ſieht?

Derjenige Begriff von Wahrheit, nach welchem ſie *die Beſchaffenheit der Gedanken und Sätze ſeyn ſoll, da wir ihnen beyzupflichten innerlich gezwungen ſind,* enthält die Wirkung der Wahrheit, allein keinesweges ihren höchſten und allgemeinſten Grund, kann demnach auch nicht für einen Grundbegriff der Wahrheit gelten.

Spinoza liefert unter einer myſtiſchen Hülle ſehr viel Richtiges und wahrhaft Philoſophiſches über die Natur der Wahrheit. Er theilt das menſchliche Erkenntniſs in 1) Erkenntniſs aus der ungewiſſen Erfahrung und aus Zeichen; in dieſem, welches bloſs Wahn und Einbildung iſt, findet nach ſeiner Theorie gar keine Wahrheit Statt. Es iſt durchaus unvollſtändig und verwirrt. 2) Beſtimmte

allgemeine Begriffe und vollständige Bilder von den Eigenschaften der Dinge; Verstandeserkenntniss. 3) Anschauendes Wissen, wo der Mensch von einem vollständigen Begriffe der wesentlichen Form einiger Eigenschaften Gottes anhebt, und zu der vollständigen Erkenntniss von dem Wesen der Dinge fortschreitet. In den beyden letztern Gattungen allein hat die Wahrheit nach Spinoza ihren Sitz. Es fällt nicht schwer zu bemerken, dass Spinoza Wahrheit nur in unsern reinen Erkenntnissen des Verstandes und der Vernunft annimmt, dass er unter seiner Erkenntniss der zweyten und dritten Gattung nichts anders meynt, als apodiktische Grundbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, und Erkenntnisse, welche aus solchen bündig folgen. Was Verstand und Vernunft vermittelst ihrer einsehen und begreifen, das müssen sie sich, wie er sich ausdrückt, unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit vorstellen, d. h. als nothwendig wahr, als unwandelbar gewiss *).

Ich will jetzt einen Grundbegriff der Wahrheit aufstellen, welcher mir allen Forderungen Gnüge zu leisten scheint, welche man vernünftiger Weise an einen solchen machen kann.

I.

Wenn die Erkenntnisskräfte eines Wesens ursprünglicher angebohrner Formen, Principien und Gesetze der Erkenntniss ermangeln, also in ihren Thätigkeiten bloss von zufälliger eigener Willkühr und Einwirkung äusserer

*) S. die Sittenlehre, 2. Th.

Dinge abhängen, so sind für dasselbe Vorstellungen unmöglich, welche *den* Grad der Gewissheit und Ueberzeugung bewirkten, bey welchem es innerlich gezwungen wäre beyzupflichten, und sich das Gegentheil nicht gedenken könnte. Ein solches Wesen ist weder vermögend befriedigender Gründe für irgend einen Satz, noch eines sichern sich gleichbleibenden Gefühls unmittelbarer Evidenz, kann also nicht anders, denn immer und an allem zweifeln, ist gebohren zum Skepticism und unfähig, die Wirkung einer Wahrheit je zu empfinden. Selbst durch übernatürliche Mittel kann ein solches nimmermehr überzeugt werden.

Ich kann bey diesem Satze noch keinen Begriff der Natur der Wahrheit, muss aber allerdings den Begriff ihrer Wirkung auf die Erkenntnisskräfte voraussetzen. Diese ist eine Gewissheit, eine Ueberzeugung, welche allen Zweifel, alles Gedenken des Gegentheils ausschliesst, nicht bloss für das zufällige Verhältniss des gegenwärtigen Augenblicks, sondern für die ganze Existenz des erkennenden Wesens, so lange es in seiner Natur beharrt. Keine Vorstellung, sage ich im Satze, kann diese Wirkung in einem Wesen hervorbringen, dessen Erkenntnisskräfte aller wesentlichen Formen, Principien und Gesetze des Erkennens ermangeln, und glaube, dass diese Behauptung keines weitern Erweises bedarf. Der Skeptiker muss nothwendig den Menschen als ein solches Wesen darstellen, um nur mit irgend einem Scheine

von Gründlichkeit erweisen zu können, daſs wir auf Wahrheit Verzicht thun müſsen, und wenn jene Darſtellung wahr wäre, ſo könnte keine Philoſophie ſein Syſtem widerlegen, müſste jeder ihm zugeben, daſs es die gröſste menſchliche Weisheit ſey, nichts zu bejahen und nichts zu verneinen. Allein die Philoſophie kann allerdings das Falſche jener Darſtellung zeigen, kann darthun, welche Formen, Principien und Geſetze das Weſen und den Charakter des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ausmachen, und dasjenige Syſtem, welches dieſes auf das beſtimmteſte und vollſtändigſte leiſtet, bewirkt dadurch ſelbſt ſchon den Sturz des Skepticiſmus. Man mache die Anwendung auf die Kritiſche Philoſophie, ſelbſt, und beurtheile, wie tief alle jene Herren eindringen, welche ihr den Vorwurf machen, ſie begünſtige den Skepticiſm, und erzeuge Verzweifelung an aller Wahrheit.

2.

Wenn die Erkenntniſskräfte eines Weſens urſprünglich beſtimmte Formen, Principien und Geſetze ihrer Wirkſamkeit beſizen, ſo müſſen 1) die Vorſtellungen, welche dieſe Formen, Principien und Geſetze ſelbſt zu Gegenſtänden haben, 2) die Vorſtellungen, welche unmittelbar und bündig aus dieſen hergeleitet werden, 3) überhaupt alle Vorſtellungen, welche mit jenen Formen, Principien und Geſetzen vollkommen übereinſtimmen, in jenem Weſen eine Gewiſsheit und Ueberzeugung bewirken, welche jeden Zweifel und jedes Gedenken des

Gegentheils unmöglich macht. Hingegen alle Vorstellungen, welche das Gegentheil jener Formen, Principien und Gesetze enthalten, oder überhaupt mit ihnen nicht völlig übereinstimmen, müssen nothwendig das Wesen in den Zustand des Zweifels und der Ungewissheit versetzen.

3.

Die Wahrheit besteht also in der vollkommenen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsrer Erkenntnissvermögen, und es kann keinen höhern Begriff für dieselbe geben, als diesen.

Die Wahrheit ist demnach nichts an den Dingen selbst befindliches, sondern ein Verhältniss der Vorstellungen zu den wesentlichen Bedingungen gesetzmäsziger Wirksamkeit derjenigen Vermögen, welche das Vorstellen bewirken. Sie gründet sich auf eine wahre Harmonie, aber mit nichts andern, als mit den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen der Erkenntnisskräfte. Jedes Wesen, welches dergleichen ursprüngliche Regeln des Vorstellens und Erkennens in seiner eigenen Natur besitzt, ist der Wahrheit fähig, aber nicht jedes ist desshalb auch vermögend, sich als fähig der Wahrheit, und die ihm zukommende Wahrheit selbst, als solche, zu betrachten. Ich würde nie behaupten, die Thiere seyen keiner Wahrheit im Vorstellen und Erkennen fähig, denn sie sind es allerdings, dem richtigen Begriffe der

Wahrheit zu Folge. Allein das gebe ich Jedem zu, daſs die Thiere nicht fähig ſind, ihre *wahren* Vorſtellungen als *wahre* zu betrachten; denn es fehlt ihnen das Vermögen dazu, das Vermögen, ihre innern geiſtigen Zuſtände anzuſchauen, und zu denken.

Der Begriff von Wahrheit, welchen ich aufgeſtellt habe, iſt durchaus anwendbar auf die menſchlichen Vorſtellungen, nach den weſentlichen Beſtandtheilen einer jeden, und allen beſondern Arten derſelben. Er iſt anwendbar: 1) in Beziehung auf *Stoff* ſowohl, als in Beziehung auf *Form*. Soll man einer Vorſtellung vollkommene Wahrheit zueignen; ſo muſs ſie in Rückſicht auf Stoff und Form völlig befriedigen, und ſie kann dieſes nur dadurch, daſs Stoff und Form mit den weſentlichen Regeln und Bedingungen derjenigen Vermögen auf das vollkommenſte übereinſtimmen, welche die Vorſtellungen bewirken; 2) auf alle beſondre Arten der Vorſtellungen: auf die Vorſtellungen der Sinnlichkeit, der äuſsern ſowohl als der innern, auf die Vorſtellungen des Verſtandes, auf die Vorſtellungen der Vernunft, auf diejenigen Vorſtellungen, deren Stoff und Form aus der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt entnommen wird, (die reinen Vorſtellungen,) ſowohl als diejenigen, deren Stoff von auſsen empfangen worden, (die empiriſchen Vorſtellungen,) auf diejenigen Vorſtellungen, welche unmittelbar evident ſind, ſowohl als auf diejenigen, welche einen Erweis fordern.

Ich will nun die Wahrheiten nach ihren vorzüglichſten Unterſchieden claſſificiren, und die Begriffe der Claſſen beſtimmen.

1.

Die *Form* aller gedenkbaren Vorstellungen hängt von den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen derjenigen Vermögen ab, welche ihre Bildung bewirken. Allein der Stoff derselben kann entweder aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes selbst genommen, oder von aufsen empfangen seyn. Der aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes genommene Stoff kann sich beziehen entweder auf eine zufällige Veränderung desselben, oder eine ursprüngliche Form und Regel seiner Vermögen. Der von aufsen empfangene Stoff kann, als solcher, nie etwas nothwendig an den äufsern Dingen seyn müssendes darstellen, sondern erscheint als solcher allezeit zufällig. Diesem zu Folge theilt sich die Wahrheit in *reine* und *empirische*.

2.

Wahrheit ist entweder unmittelbar einleuchtend, oder fordert Einsicht der Gründe. Es giebt also: 1) unerweisliche und keines Beweises bedürfende Wahrheit; 2) erweisliche und eines Beweises bedürfende Wahrheit. Die Wahrheit der ersten sowohl als der zweyten Art kann ihren letzten vorstellbaren Grund in nichts anderm haben, denn in der vollkommenen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den wesentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorstellungen vermitteln.

3.

Man theilt die Wahrheit ferner in *objective* und *subjective* Wahrheit. Die *objective* Wahrheit besteht darin, daſs gewiſse Vorſtellungen von Gegenſtänden in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſshalb bewirken, weil wir die Stoffe von den Gegenſtänden, auf welche ſie ſich beziehen, ſelbſt, und zwar vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen, und die alſo empfangenen vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln unſrer Ideen bildenden Vermögen zu Vorſtellungen geformt haben. Die *ſubjective* Wahrheit beſteht darin, daſs gewiſſe Vorſtellungen von Gegenſtänden, unerachtet uns durch ſie kein Stoff zu ihrer Vorſtellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſshalb bewirken, weil ſie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unſerm Subjecte weſentlich zukommender Beſchaffenheiten darſtellen, oder doch mit der Natur unſers Subjectes auf das vollkommenſte übereinſtimmen.

4.

Zwiſchen der objectiven und ſubjectiven Wahrheit liegt eine Art der Wahrheit gleich-

ſam mitten inne, die man füglich *objectiv-ſubjective* nennen kann. Sie beſteht darin, daſs gewiſſe Vorſtellungen; unerachtet uns durch die Gegenſtände, auf welche ſie ſich beziehn, kein Stoff zu ihrer Vorſtellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unſrer Empfanglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſshalb bewirken, weil ſie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer von uns an den äuſsern Objecten wirklich erkannten Beſchaffenheiten darſtellen. Die Wahrheit ſolcher Vorſtellungen iſt *ſubjectiv* in Rückſicht des Subjectes, welches allein Stoff und Form der Vorſtellung giebt; *objectiv* in Beziehung auf die wirklichen Objecte, wegen deren erkannten Beſchaffenheiten wir jene Gegenſtände vorausſetzen müſſen.

5.

Objective, ſubjective und objectiv-ſubjective Wahrheit haben ihren letzten vorſtellbaren Grund, wie aus den Begriffen ſelbſt erhellt, in der Harmonie der Vorſtellungen mit den weſentlichen Formen, Principien und Regeln, derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorſtellungen bewirken.

6.

Nach dem Begriffe, welchen ich für die Wahrheit beſtimmt habe, ergiebt ſich ſehr leicht, was das iſt, was man gemeiniglich Wahrheitsgefühl nennt, und ſeine Möglichkeit.

Ich begnüge mich, diese Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Wahrheit entworfen zu haben, und füge nur noch einige Hauptmomente zur Widerlegung des Systemes der Zweifelsucht bey. Mir scheint es dabey ganz auf folgende Punkte anzukommen:

1) *Auf die richtige Fassung und Bestimmung der Aufgabe.* Der Skeptiker setzt diese bey dem *historischen* Theile seiner Beweise ganz ausser Augen. Die Frage kann nicht seyn, ob alle Menschen in den vorigen Jahrhunderten sich über ihre Ueberzeugungen vereinigt haben, oder es jetzt thun; denn diess würde sich von selbst mit *Nein* beantworten, und wir bedürfen, um uns davon zu überzeugen, aller der Sammlungen verschiedener Meynungen, welche in der menschlichen Gesellschaft geherrscht haben, und noch herrschen, gar nicht, womit sich der Skeptiker so anmaassend und selbstgefällig brüstet. Die Frage ist, ob die Menschen sich bey vollkommen richtiger Anwendung der wesentlichen, unwandelbaren Formen, Principien und Regeln, ihrer Erkenntnissvermögen, über ein System der Erkenntniss mit völliger Befriedigung vereinigen können: ob der einzelne Mensch Erkenntnisse bilden könne, bey denen ihm Zweifel und Gedenken des Gegentheils vernünftiger Weise nicht möglich ist.

2) *Auf die Grundlegung eines richtigen Begriffes von Wahrheit.* Das Verhältniss der von mir aufgestellten Theorie der Wahrheit zu dem Skepticismus leuchtet von selbst ein, ohne dass ich es besonders noch zeige.

3) *Der Skeptiker faſst und unterſcheidet die mannigfaltigen Arten der Wahrheit nicht, unterſucht nicht, welcher davon jede Claſſe der Vorſtellungen fähig iſt, und überſieht manche ſogar ganz.* So erkennt er z. B. die *ſubjective* Wahrheit gar nicht an, fordert *objective* Wahrheit von Vorſtellungen, bey welchen ſich dieſelbe nicht einmahl gedenken läſst, fragt aber in Ermangelung von dieſer im mindeſten nicht nach *ſubjectiver.*

4) Vorzüglich vernachläſſigt er den wichtigen Unterſchied der *reinen* und *empiriſchen* Wahrheit, und ſchweigt davon ganz, daſs alle Menſchen in den reinen Erkenntniſſen völlig übereinſtimmen, und völlig durch ſie befriedigt werden.

5) Er widerſpricht ſich offenbar ſelbſt, indem er zu derſelben Zeit, wo er Andre überzeugen will, Menſchen ſeyen der Wahrheit in ihren Erkenntniſſen und eines Kriteriums derſelben unfähig, ſelbſt ein Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, welches ihm mit den übrigen Menſchen gemein ſey, und wodurch ſie die Richtigkeit ſeiner Behauptung einzuſehen vermögen.

Dieſe Hauptmängel des Skepticiſmus zeigen ſich beſonders auffallend in ſeinen Angriffen auf die natürliche Religion, und ich werde in einer der folgenden Betrachtungen darthun, daſs er bey ſeinen hiſtoriſchen Gegenbeweiſen die eigentliche Frage, wovon die Rede iſt, ganz aus den Augen ſetzt, und bey den philoſophiſch ſeyn ſollenden bald ſich ſelbſt widerſpricht, bald ſich ſelbſt gar nicht verſteht.

Fünfte Betrachtung.

Welcher Art von Wahrheit ist die philosophische Theologie fähig?

Erster Abschnitt.

Umständlichere Erklärung der objectiven Wahrheit; sie ist keine Erkenntniss der Dinge an sich; Erkenntniss der Dinge an sich ist etwas gar nicht gedenkbares. Es giebt keine objective Wahrheit für die philosophische Theologie.

Wenn Forschen nach Wahrheit in der philosophischen Theologie kein zweck- und gesetzloses Schweifen seyn soll, so muss vor allem untersucht werden, welcher Art der Wahrheit ihre Behauptungen fähig sind, woher die zureichenden Gründe für die Beweise derselben fliessen. Alles kommt hier vorzüglich auf die Entscheidung der Frage an, *ob für dieselben wirklich objective, oder nur subjective, oder subjectiv-objective Wahrheit möglich sey?*

Ich habe bereits in der vorigen Betrachtung den Begriff der objectiven Wahrheit bestimmt, und darf nur diesen etwas ausführlicher entwickeln, um jene Frage zu entscheiden. Objective Wahrheit, sagte ich, kommt denjenigen Vorstellungen zu, welche in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desshalb bewirken, weil wir den Stoff dazu von ihren Gegenständen selbst vollkom-

men gemäſs den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen, und die Form derſelben vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln unſerer Vorſtellungsvermögen gebildet haben. Um alſo eine objectiv wahre Vorſtellung eines Gegenſtandes bekommen zu können, muſs meine Empfänglichkeit in Communication mit dem Gegenſtande treten, und durch ein gewiſſes Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen; das innere ſelbſtbildende Vermögen muſs dieſem Stoffe dann beſtimmte Form geben. Wird nun der Stoff nicht ſo geſetzmäſsig und vollkommen empfangen, als er nach dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu der Empfänglichkeit des vorſtellenden Weſens und nach den Bedingungen und Regeln dieſer Empfänglichkeit geſchehen ſoll, oder wird dem Stoffe nicht diejenige Form gegeben, welche ſein Inhalt und die Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens fordern, ſo kann jene Ueberzeugung nicht erfolgen, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt. Allein findet ſich vollkommene Geſetzmäſsigkeit im Empfangen des Stoffes, und der Bildung ſeiner zur Form, dann muſs ſie unausbleiblich entſtehn, dann iſt die Vorſtellung objectiv wahr.

Der Stoff einer ſolchen Vorſtellung iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, welcher nie in das Bewuſstſeyn des vorſtellenden Weſens eingehn kann; der Stoff muſs ſich, um aufgenommen werden zu können, nach den Bedingungen, Regeln und Gränzen der Empfänglichkeit des vorſtellenden Weſens bequemen, und die Umriſſe ſeiner Form hängen von

dem formenden Vermögen ab. Wenn also auch eine Vorstellung auf das allervollkommenste mit den Bedingungen und Regeln sowohl des empfangenden als des formenden Vermögens übereinstimmt, so lernen wir doch dadurch nimmermehr den Gegenstand selbst, wie er an sich ist, kennen. Objective Wahrheit unserer Vorstellungen ist demnach nicht Erkenntniss der Dinge an sich. Diese lässt sich nicht einmahl ohne Widersinn denken.

Haben wir den Begriff der objectiven Wahrheit also gefasst, so ist die Frage: ob diejenigen Vorstellungen, welche den Inhalt der philosophischen Theologie ausmachen, objectiv wahr seyn können, kaum einer Antwort bedürftig. Da indessen selbst in unsern Zeiten noch viele achtungswerthe Weltweisen sie mit Ja beantworten, oder nicht bestimmt zu entscheiden wagen, halte ich es nicht für unnöthig, etwas ausführlicher darüber zu sprechen.

1.

Um von *Gott* eine objectiv wahre Vorstellung zu haben, müsste unsre Empfänglichkeit mit diesem Wesen in wirkliche Communication treten, durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen, und dem auf diese Weise erhaltenen Stoffe nach den Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens eine bestimmte Form geben. Geschähe Empfangen und Formen vollkommen gesetzmässig, dann erhielten wir eine objectiv wahre Vorstellung Gottes.

Die Wahrheit dieses Satzes folgt unwidersprechlich aus dem Begriffe der objectiven Wahrheit. Allein aus dem Begriffe *Gott* ergiebt sich eben so unwidersprechlich, daſs eine solche objectiv wahre Vorstellung Gottes nicht gedacht werden kann. Gesetzt es könnte wirklich Wesen geben, welche eine Communication mit Gott zu eröffnen, und durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufzunehmen fähig wären, so könnte doch auf diese Weise nie ein Stoff in ihr Bewuſstseyn kommen, der zureichte, auch nur ein Merkmal des Gegenstandes zu repräsentiren, und kein Umriſs des formenden Vermögens würde ihn fassen.

2.

Es widerspricht dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, daſs je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäſsige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des allervollkommensten Wesens entstünde.

3.

Es widerspricht dem Begriffe des nothwendigen Wesens, daſs je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäſsige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des nothwendigen Wesens entstünde.

4.

Wenn von der Allervollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns Gottes keine objectiv wahre Vorstellung gedenkbar ist, so ist auch keine von der Verschiedenheit desselben von der Welt möglich *).

5.

Es ist also keine objectiv wahre Vorstellung Gottes nach dem ontologischen Begriffe des Gegenstandes möglich.

So wenig ich fürchte, dass irgend jemand an der Wahrheit dieser Sätze zweifeln, und einen Beweis dafür fordern sollte, so sehe ich doch die sehr gegründete Frage in jedem Leser entstehen: *ob wir denn gar nichts, oder, wenn etwas, was wir nun eigentlich mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens erkennen?* Und diese Frage ist für die philosophische Theologie zu wichtig, um nicht eine genauere Antwort zu verdienen. Es kommt alles auf die Einsicht des Ursprungs jener Begriffe, des Grundes ihrer Bildung, der Quelle ihres Inhalts, und des Princips ihrer Form an. Ich muss hier wieder einen Satz aufstellen, welchen ich bereits in der vorigen Betrachtung vortragen musste.

1.

Die Vernunft ist das reine Vermögen zu begreifen.

Dieser evidente Satz würde keiner Entwickelung bedürfen, wenn nicht unter den Menschen

*) S. die III. Betr. S. 44. 45.

eine so unstatthafte Vermengung der Begriffe: *denken* und *begreifen* herrschte, und nicht die Philosophen selbst sie durch Vorträge und Schriften begünstigten. Der *Verstand denkt*, stellt sich Dinge mit Merkmalen vor durch unmittelbare Verbindung, Congruenz ist sein einziger Zweck. Die Vernunft *begreift*, d. h. sie stellt sich das *Gegründete* im bündigen Zusammenhange mit dem *Grunde*, das *Bedingte* im bündigen Zusammenhange mit der *Bedingung* vor. Der *Verstand* muss der *Vernunft* vorarbeiten, er muss *gedacht* haben, ehe die *Vernunft begreifen* kann, denn eben sein *Gedachtes* will die *Vernunft begreifen*. Allein die *Vernunft* kann dem *Verstande* nicht in Allem nacharbeiten, nicht alles, was er zu *denken* vermag, vermag sie zu *begreifen*. Der Verstand hat also in sofern ein weiteres Feld, als die Vernunft.

Ich nenne die *Vernunft* im Satze das *reine Vermögen zu begreifen*, um anzudeuten, dass dieses Vermögen nicht etwa durch Erfahrung erworben wird, sondern der *menschlichen* Natur, als solcher, ursprünglich und wesentlich inwohnt.

2.

Die Vernunft besitzt, als reines Vermögen zu begreifen, ein reines Grundprincip des Begreifens und einen diesem angemessenen reinen Trieb zu begreifen.

Fast ist es mir unerklärlich, wie es hat Weltweise geben können, und ihrer noch giebt, welche dem menschlichen Erkenntnisvermögen überhaupt angebohrne Formen und Regeln absprechen.

Am allerwenigsten sehe ich ein, wie man ein Vermögen zu begreifen annehmen kann, ohne ein ursprüngliches Grundprincip des Begreifens anzunehmen. Denn wie ist *Begreifen* gedenkbar, wie ist es möglich, wenn nicht durch ein solches Princip?

3.

Das reine Grundprincip alles Begreifens der Vernunft ist: alles Gegründete hat einen letzten, zureichenden und in sich beschlossenen Grund, oder: was bedingt ist, ist vollendet bedingt, oder: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die also selbst unbedingt ist, gegeben. Der diesem Grundprincip gemäfse reine Trieb der Vernunft ist, das Begreifliche ganz und bis auf den letzten Grund, die letzte Bedingung zu begreifen.

Jeder, der auf die Handlungen seiner Vernunft Acht hat, muſs bemerken, daſs dieselbe bey allem, was sie begreifen will, voraussetzt, es könne begriffen werden, und sich das Begreifliche denkt, als ob es, (wenn auch nicht für sie, doch für ein höheres Vernunftvermögen) völlig begreiflich sey, also einen letzten völlig zureichenden und in sich beschlossenen Grund seiner Möglichkeit habe. Die Vernunft setzt dieses mit einer Zuversicht, Nothwendigkeit und einer Allgemeinheit voraus, welche schlechterdings durch Erfahrung nicht hat erzeugt werden können, sondern ihren Grund in der ursprünglichen, unwandelbaren Bestimmung ihrer

Natur haben muſs. Dieſe reine Vorausſetzung beſtimmt die Gränzen ihres Begreifungstriebes, welcher ihr zu Folge keinen geringern Zweck hat, als den der *Vollendung* im Aufſuchen der Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten.

Ich nenne das *Grundprincip* des *Begreifens* eine *Vorausſetzung* der Vernunft, denn es gründet ſich auf keine Einſicht, keine Erkenntniſs des Wirklichen auſser ihr, ſondern iſt bloſs eine der Vernunft mit ihrem Weſen gegebene Grundlage des Begreifens, eine ihr urſprünglich, wiefern ſie Vernunft iſt, zukommen müſſende Bedingung ihrer Wirkſamkeit. Ja es iſt ſogar nicht möglich, daſs jene Vorausſetzung Erkenntniſs werde, nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ſelbſt. Eine unnachlaſsliche Bedingung für alles wirkliche Erkennen des Menſchen iſt, daſs von dem Gegenſtande, welcher erkannt werden ſoll, ein Stoff in die Empfänglichkeit des Weſens übergehe, welches erkennen ſoll, und dieſer Stoff durch das bildende Vermögen des Menſchen zur Anſchauung geformt werden könne. Allein jeder ſieht von ſelbſt, daſs der Gegenſtand jener Vorausſetzung der Vernunft, von welcher ich ſpreche, 1) in der Vorſtellung der Vernunft nicht wirklich dargeſtellt wird, ſondern nur vorausgeſetzt und gefordert, 2) daſs, wenn er wirklich auſser der Vernunft da iſt, er dennoch nie in ein ſolches Verhältniſs gegen das erkenntniſsfähige Weſen treten kann, daſs von ihm in die Empfänglichkeit deſſelben ein repräſentirender Stoff übergehn, und vom

bildenden Vermögen zur bestimmten, die positiven Merkmale des Gegenstandes enthaltenden, Vorstellung geformt werden könnte. Ich nenne die Voraussetzung der Vernunft eine *reine* Voraussetzung, denn sie wird zu derselben keinesweges durch Erfahrung bestimmt. Schon die Begriffe: *Gegründetes* und *Grund*, *Bedingtes* und *Bedingung*, werden nicht durch die Erscheinungen der äussern und innern Sinnlichkeit, nicht durch Anschauung gebildet, sondern setzen vielmehr ursprünglich im Wesen des Verstandes enthaltene Regeln voraus. Vollends nun die Voraussetzung letzter Gründe, vollendeter Reihen der Bedingungen des Gegründeten oder Bedingten kann nie durch Erfahrung erzeugt werden. Denn diese kann jene nie enthalten, sie können nie Erscheinungen werden, nie sich in einer Anschauung darstellen. Die Vernunft setzt also letzte Gründe des Gegründeten, vollendete Reihen der Bedingungen des Bedingten voraus, weil sie nur unter dieser Voraussetzung ihrer Natur gemäss wirken kann, weil dieselbe die ursprüngliche, ihr mit ihrem Wesen selbst gegebene Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit ist.

Wollte man sagen, die Erfahrung gebe freylich nicht die Voraussetzung, den Grundsatz selbst, aber doch Stoffe, wodurch die Vernunft zu jener Voraussetzung bestimmt würde, wodurch sie gezwungen würde, auf das Daseyn der letzten Gründe, des Unbedingten, zu schliessen; so wäre auf diesen Einwurf folgende Antwort bereit: 1) Es könne freylich niemand läugnen, dass bewusste Wahrnehmungen vorhergegangen seyn müssen, ehe das vernünftige

Wesen sich seines Grundsatzes, seiner reinen Voraussetzung bewufst werden könne; die Vernunft bedarf allerdings, um zu wirken, gegebener Stoffe; allein daraus folgt keinesweges, dafs sie das Principium ihrer Wirksamkeit durch die gegebenen Stoffe erhalte. 2) Wenn die gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen ausser der Vernunft die Vernunft bestimmen sollen, das Unbedingte als daseyend anzunehmen, auf den daseyenden letzten Grund alles Gegründeten zu schliessen, so muss doch irgendwo der Grund liegen, warum dieses geschieht, und nothwendig geschehen muss, und zwar: *α*) entweder in den wahrgenommenen Dingen. Allein wo ist in diesen eine Beziehung auf das Unbedingte, wenn die Vernunft sie nicht hinzufügt, wo nur irgend ein Merkmal, wovon man zum Unbedingten übergehen könnte? *β*) oder in der Natur der Vernunft selbst. Ein Drittes giebt es nicht. Der Grund, welcher in der Vernunft liegt, kann kein unbestimmter, sondern muss ein durchaus bestimmter Grund seyn; denn sonst könnte er sich nicht zu dem Bewufstwerden einer durchaus bestimmten Voraussetzung entwickeln. Wie kann man ihn demnach passender nennen, denn ein reines Grundprincip der Wirksamkeit der Vernunft, ein reines Grundprincip des Begreifens.

Wiefern der Begreifungstrieb der Vernunft durch die eben entwickelte reine Voraussetzung der Vernunft bestimmt wird, in sofern ist derselbe ein reiner Trieb, und von Erfahrung unabhängig. Es erhellet zugleich, dafs die Vernunft, ihrem reinen Vermögen zu Folge, nach der Erkenntnifs

eines Gegenstandes zu streben gezwungen ist, von welchem sie weiss, dass er von ihr erkannt zu werden nicht fähig ist.

4.

Diejenigen Ideen, welche die Vernunft ihrem reinen Grundsatze zu Folge bildet, sind die Ideen der letzten Gründe, die Ideen des Unbedingten für das Gegründete und Bedingte.

5.

Alle Gegenstände der erkennbaren Wirklichkeit erscheinen der Vernunft bedingt und in etwas ausser ihnen gegründet. Bey jeder besondern Classe derselben muss die Vernunft ihre Voraussetzung annehmen, und für jede eine Idee des Unbedingten, des letzten Grundes bilden.

6.

Jede Idee des Unbedingten gründet sich demnach auf die Unfähigkeit der Vernunft, unendliche, unbestimmte Reihen von Bedingungen des Bedingten, und überhaupt unvollendete, unbeschlossene Gründe des nicht in sich Gegründeten anzunehmen, und ihre Gezwungenheit, für jede Classe desselben ein Etwas anzunehmen, was den letzten Grund ihrer Möglichkeit enthält, also selbst nicht in etwas gegründet, durch etwas andres bedingt seyn kann.

7.

Jede Idee des Unbedingten ist die Setzung eines Etwas, ohne dessen Annahme die Mög-

lichkeit einer Classe von Erscheinungen, oder des Alls derselben nicht gedacht werden könnte; allein auch weiter nichts als die Setzung eines solchen Etwas, von allen positiven Merkmalen entblöfst, nur durch verneinende Prädicate, durch Ausschliefsung der ihm nicht zukommen könnenden Merkmale bestimmbar.

8.

Die Vernunft erkennt mit der Idee des Unbedingten nicht das Daseyn und die Eigenschaften des Etwas selbst, welches sie, als ausser ihr daseyend, voraussetzen muss, um eine Classe von Erscheinungen oder das Universum bedingter Dinge als möglich denken zu können, sondern nur das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Setzung jenes Etwas, als einer nothwendigen Bedingung ihres Begreifens. So bald sie also eine Idee des Unbedingten entwickelt, und sich derselben in ihrer Nothwendigkeit bewusst wird; so erweitert sie ihre Einsicht nicht über die Gränzen ihrer selbst hinaus, lernt das ausser ihrer Vorstellung wirkliche an sich nicht im Mindesten weiter kennen, sie gewinnt nur an Selbsterkenntniss, und erfährt eine Forderung, eine Voraussetzung, die sie, als Vernunft, wegen des ihr angebohrenen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muss. Indem sie das Etwas durch verneinende Eigenschaften bestimmt, so schliesst sie blos von ihm die Merkmale aus, die ihm nicht zukommen können, verhütet, dass sie ihm nichts zueigne,

was ihrer Forderung widerspräche, sucht bloss einen denkbaren Gedanken, einen einstimmigen Begriff zu bekommen, sucht mit sich selbst einig und consequent in ihren Handlungen zu seyn. Sie erkennt also dadurch nichts ausser ihrer Vorstellung Wirkliches, sondern bloss die Weise, wie sie sich den letzten Grund des Bedingten nicht denken darf, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, ihre innere Nothwendigkeit Irrthum zu vermeiden.

9.

Die Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens sind Ideen des Unbedingten, die Vernunft erkennt also durch dieselben nichts ausser ihrer Vorstellung wirkliches, sondern nur Forderungen und Voraussetzungen, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muss. Sie sind also allerdings objectiver Wahrheit fähig, aber nicht in Beziehung auf die ausser der Vernunft wirklich seyn sollenden und von ihr vorausgesetzten Objecte, sondern in Beziehung auf die Vernunft selbst. Sie sind nämlich als Erzeugnisse der Vernunft dann objectiv wahr, wenn sie eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, dadurch bewirken, dass das vorstellende Wesen den ihm durch seine eigne Vernunft gegebenen Stoff vollkommen gemäss den Bedingungen und

Regeln ſeiner innern Empfänglichkeit aufnimmt, und vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln des bildenden Vermögens zur Vorſtellung formt.

10.

Mit der Idee des allervollkommenſten Weſens erkennt die Vernunft das Daſeyn und die Eigenſchaften einer Forderung, einer Vorausſetzung, welche ſie, als Vernunft, wegen des ihr weſentlichen Grundprincipiums ihrer Wirkſamkeit nothwendig machen muſs, weil ſie die innere Möglichkeit keines Dinges begreifen kann, ohne das Daſeyn eines Weſens anzunehmen, welches den letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grund aller Möglichkeit enthält. Damit aber, daſs ſie das Daſeyn und die Eigenſchaften ihrer eigenen Forderung und Vorausſetzung deſſelben erkennt, erkennt ſie es nicht, ob und wie es auſser ihrer Vorſtellung etwa wirklich ſeyn mag. Die Vorſtellung dieſer eigenen Forderung und Vorausſetzung iſt objectiv wahr unter den §. 9. beſtimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieſer Ideen.

11.

Mit der Idee des nothwendigen Weſens erkennt die Vernunft das Daſeyn und die Eigenſchaften einer Forderung, einer Vorausſetzung, welche ſie, als Vernunft, wegen des ihr weſentlichen Grundprincipiums ihrer Wirkſamkeit nothwendig machen muſs, weil ſie das

Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre nicht begreifen kann, ohne das Daſeyn eines Weſens anzunehmen, welches den letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grund alles Erzeugens und Erzeugtwerdens enthält. Damit aber, daſs ſie das Daſeyn und die Eigenſchaften ihrer eignen Forderung und Vorausſetzung deſſelben erkennt, erkennt ſie es nicht, ob, und wie es auſser ihrer Vorſtellung etwa wirklich ſeyn mag. Die Vorſtellung dieſer eigenen Forderung und Vorausſetzung iſt objectiv wahr unter den §. 9. beſtimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieſer Ideen.

12.

Man kann alſo aus den bloſsen Begriffen des allervollkommenſten und nothwendigen Weſens keinen Beweis für das Daſeyn eines ihnen entſprechenden Gegenſtandes auſser der Vernunft herleiten.

13.

Indem die Vernunft mit den Begriffen des allervollkommenſten und nothwendigen Weſens den Begriff ihrer Verſchiedenheit von der Welt verknüpft, ſo erkennt ſie damit keinesweges das Verhältniſs eines auſser ihrer Vorſtellung wirklich vorhandenen und derſelben entſprechenden Gegenſtandes zu der Welt, ſondern bloſs ihre eigene Leiſtung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Vorausſetzung jener Weſen einen Sinn haben kann, ohne

welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Damit nämlich die Idee des Unbedingten das sey, was sie nach dem Bedürfnisse der Vernunft seyn soll, muss sie frey seyn von allen Formen und Bedingungen, unter welchen das Bedingte steht. Dächte sich aber die Vernunft das Unbedingte und alles durch dasselbe Bedingte als in einem Ganzen vereinigt, als Glieder einer und derselben Sphäre, so stünde das Unbedingte selbst unter eben den Bedingungen, welche das Bedingte bestimmen, und könnte nicht den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund desselben enthalten. Die Vorstellung der wirklichen Verschiedenheit des allervollkommensten und nothwendigen Wesens von der Welt ist objectiv wahr unter den im 9. §. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

14.

Wenn nun also die Vernunft das allervollkommenste nothwendige Wesen nach seinen Eigenschaften weiter bestimmt, und ihm zueignet *Einigkeit*, *Einfachheit*, *Unendlichkeit*, *Allgenugsamkeit*, *Ewigkeit*, *Unwandelbarkeit*, *Allgegenwart*, *Allmacht* u. a., so erhellet von selbst, was die Vernunft damit erkennet, nämlich keineswegs wirkliche Beschaffenheiten eines ausser ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes, sondern ihre eigene durchgängige Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraus-

ſetzung jenes Weſens einen Sinn haben kann, ohne welche ſie ſich im Gegentheile ſelbſt aufhebt. Dieſe Bedingung iſt gänzliche Ausſchlieſsung und Entfernung aller bedingenden Formen und aller Bedingungen vom Begriffe des Unbedingten, gänzliche Löſung deſſelben von allem Einſchränkenden und allen Schranken. Die Vorſtellungen jener Eigenſchaften beſitzen objective Wahrheit unter den §. 9. beſtimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit der Ideen des Unbedingten.

15.

Wenn die Vernunft ihre reinen Grundſätze über das Daſeyn und die Eigenſchaften des allervollkommenſten Weſens zu einem Syſteme der tranſcendentalen Theologie vereinigt, ſo bildet ſie damit allerdings ein Syſtem von Erkenntniſſen ihrer ſelbſt, die auch unter den §. 9. beſtimmten Bedingungen objectiv wahr ſeyn müſſen, aber keinesweges ein Syſtem von Erkenntniſſen eines auſser ihrer Vorſtellung vorhandenen und derſelben entſprechenden Gegenſtandes.

Wenn man alles dieſes überdenkt, ſo ſieht man freylich, daſs die Vernunft mit dem ontologiſchen Begriffe von Gott das wirkliche Weſen eines ſolchen Gegenſtandes nicht erkennt, allein man begreift doch auch, daſs jeder wahre Beweisgrund des Daſeyns Gottes auf dieſe Begriffe mit Bündigkeit hinführen muſs. In der That ſetzt jeder Theiſmus eine reine Tranſcendentaltheologie voraus. Fehlt

ſie ganz, ſo iſt an gar keine Ueberzeugung vom Daſeyn *Gottes* zu denken, iſt ſie verfälſcht, oder lückenhaft vorgeſtellt, ſo muſs dem auf ſie gebauten theiſtiſchen Syſteme Feſtigkeit und zuverläſſige Gründlichkeit fehlen. „Die tranſcendentale Theologie, ſagt der Verfaſſer der Kritik d. r. V. (Elem. II. Th. II. III. VII.) iſt aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativem Gebrauche, und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie bloſs mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein andres, als tranſcendentales Richtmaaſs zulaſſen. Denn, wenn einmahl, in anderweitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, ſo wäre es von der gröſsten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner tranſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealeſten Weſens, genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloſsen Erſcheinung gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegen geſetzte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer ſolchen kritiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen Weſens (durch reine Speculation) vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen."

Der theistische Begriff von *Gott* bestimmt den transcendentalen dadurch noch weiter, daſs er das allervollkommenste und nothwendige Wesen mit geistigen Vermögen begabt und durchaus in Gemäſsheit derselben wirkend darstellt. Heiligkeit des Willens und Weisheit sind die erhabenen Züge, womit er den öden Umriſs der Ontologie belebt. Es bedarf nach Allem, was ich bisher gesagt habe, keines Beweises, daſs objective Wahrheit in Beziehung auf den auſser der Vorstellung der Vernunft wirklich daseyn sollenden Gegenstand des Begriffes nicht einmahl gedenkbar ist, und eben so wenig brauche ich ausführlich zu bestimmen, was denn die Vernunft mit dem theistischen Begriffe wirklich erkennt, und mit objectiver Wahrheit zu erkennen vermag. Sie erkennt ihre eigene Vorstellung, die Gründe, wodurch sie erzeugt wird, und die Nothwendigkeit ihres Erzeugtwerdens durch die Gründe, und den Gründen gemäſs. In diesem Erkenntnisse kann objective Wahrheit seyn, unter den §. 9. angegebenen Bedingungen. Die Vernunft ist gezwungen, sich den Gegenstand des Begriffes als wirklich, auſser der Vorstellung zu denken, man kann aber diese Ueberzeugung keinem Erkenntnisse, sondern muſs sie einem Glauben zuschreiben.

Zweyter Abschnitt.

Besondre Anwendung der Ideen über die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der natürlichen Theologie auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, und die Beweisgründe derselben.

Es ist wohl keine Methode gedenkbar, welcher man sich nicht bedient hätte, um das Daseyn Gottes zu erweisen. Viele fruchtlose Versuche, diess zu thun, wären unterblieben, wenn man vor Allem gefragt hätte: *wie man das Daseyn eines Gottes erweisen könne?* eine Frage, welche die gewiss nicht leichte Bestimmung des Begriffs: *Daseyn* und die allgemeine Untersuchung der Möglichkeit, *Daseyn* zu erweisen, voraussetzt. Ich fürchte nicht, dass man es für eine zu weite Ausholung halten werde, wenn ich die Beantwortung der Frage von den ersten Gründen herleite.

Ich hatte bereits viel über das Daseyn Gottes gedacht und gelesen, hatte lange jene peinliche Unruhe gefühlt, in welche jeder Denker durch das Studium der seyn sollenden rein metaphysischen Beweise für dasselbe versetzt wird, als ich mich erst selbst mit der Frage überraschte, die mir längst hätte aufstossen sollen: was ist *Daseyn?* was denkst du bey *Daseyn* Gottes? Nie hat irgend eine Frage eine so starke Wirkung auf mich gemacht, als diese. Ich konnte mir im Augenblicke über den Begriff nicht Rechenschaft geben, und der Gedanke, dass es vielleicht ein leerer sinnloser Begriff sey, dass ich mich selbst bey der Anwendung desselben auf einen übersinnlichen Gegenstand, getäuscht

haben könne, erfüllte mich mit einem Schrecken, der mein ganzes Ideensystem zu erschüttern drohte. Ich schien mir der Entdeckung eines Betrugs nahe zu seyn, welche mir mit einem Mahle alle Aussichten der Befriedigung und Ueberzeugung nehmen könnte. Die Gemüthsbewegung gieng in Nachdenken über; ich sammelte die Merkmale des Begriffs. Allein meine Verlegenheit wurde immer grösser, je mehr ich entdeckte, daß die Merkmale des Begriffes ganz sinnlich waren, und mir, wenn ich die sinnlichen Merkmale wegließ, ein bloßes Nichts übrig blieb. *Daseyn* führte mir allezeit *Raum*- und *Zeit-Form* mit sich; dachte ich diese weg, so schien nichts übrig zu bleiben, als gleichsam die leere Hülle des Begriffes, sechs Buchstaben. Ich würde mich selbst haben verachten müssen, wenn ich nicht alle meine Denkkraft angestrengt hätte, um diese verwickelte Situation natürlich zu lösen, und es gelang mir, unterstützt von den tiefsinnigen Ideen eines *Kant*, folgende Resultate zu entwickeln.

I.

Wenn wir von einem Dinge aussagen: es sey da, so gründet sich diese Aussage auf ein vorhergegangenes Urtheilen, und ist ein Werk des Verstandes.

Mehrere scharfsinnige Männer läugnen die Wahrheit dieses Satzes, und machen die Anerkennung des Daseyenden, des Wirklichen, von aller Handlung des Verstandes unabhängig. Sie vermengen hierbey zwey sehr verschiedene Dinge:

das Bewufstseyn des wirklichen Empfangens eines Anschauungsstoffes von dem einwirkenden gegenwärtigen Objecte und dessen Bildung zur bestimmten Anschauung, mit der bewussten ausdrücklichen Zueignung des Daseyns im Urtheile. Jenes ist *Anschauung* und *Empfindung*, mit dieser aber wird der Grund *ihrer Möglichkeit* angegeben. Beydes unterscheiden wir auch schon im Gefühle des täglichen Lebens. Damit, dafs wir etwas blofs *anschauen* und *empfinden*, schreiben wir ihm noch gar nicht das *Daseyn* ausdrücklich zu; vielmehr wird dazu ein *besonderes Denken* erfordert. Und zwar gilt diefs nicht blofs von den Dingen selbst, sondern auch von unsern Vorstellungen. *Bewufstseyn einer Vorstellung*, wie deutlich es auch sey, ist keinesweges *Denken ihres Daseyns*, dazu gehört eine eigenthümliche Handlung des Verstandes.

2.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte aussagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sie erweitern also unser Wissen vom Subjecte, und sind nicht analytisch, sondern synthetisch.

Dieser §. bedarf keiner Erläuterung. Eines indessen muss ich erinnern, um den Anschein des Widerspruchs mit dem folgenden §. zu heben. Wenn ich sage: *die Urtheile über Daseyn erweitern unser Wissen vom Subjecte*, so meyne ich damit gar nicht, dafs wir vom *Begriffe desselben, seinem Inhalte und Merkmalen*, etwas mehr erführen, indem wir

den Gedanken des Daseyns hinzufügen, sondern Etwas anders; was im folgenden bestimmt werden wird.

3.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so eignen wir ihm allerdings durch diese Handlung ein Prädicat zu, allein ein bloss logisches. Der Begriff seines Wesens aber wird dadurch nicht im Mindesten vermehrt.

In jedem Urtheile sagen wir *Etwas* von *Etwas aus*, eignen einem *Subjecte* ein *Prädicat* zu. Allein der Begriff des Objectes muss gerade nicht dadurch vermehrt werden, und neue Merkmale bekommen. Es können Vorstellungen, welche gar keine wirkliche Eigenschaft des Dinges darstellen, im Urtheile als Eigenschaften erscheinen, bloss nach der logischen Form des Urtheils. So ist es bey dem Denken eines Gegenstandes unter dem Prädicate des Daseyns. Es wird allerdings im Prädicate vom Begriffe des Objectes etwas bestimmt, allein er wird, seinem Inhalte nach, dadurch eben so wenig reicher, als er ärmer würde, wenn man im negativen Urtheile das Daseyn von ihm verneinte.

4.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so denken wir es als ein Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, einer Sphäre, wovon wir uns selbst als Glieder denken müssen.

Jeder, welcher sein wirkliches Denken eines Dinges als eines *Daseyenden* genau untersucht, muss

bemerken, daſs die Vorſtellung eines *Daſeyns überhaupt*, allem Denken beſtimmter Gegenſtände, als *daſeyender*, zum Grunde liegt, daſs es nicht möglich wäre, irgend etwas als *daſeyend* zu denken, ohne die Vorſtellung eines *allgemeinen Daſeyns* zu beſitzen. Man denkt das *Daſeyende* als ein Glied der *geſammten Sphäre des Daſeyns*, und iſt unfähig, irgend ein *einzelnes* Ding als *daſeyend*, ohne dieſe Beziehung zu denken.

5.

Nur dadurch, daſs wir dieſe Vorſtellung vom Daſeyn überhaupt beſitzen, ſind wir fähig, Dinge als daſeyend zu denken.

Beſäſsen wir dieſe Vorſtellung vom Daſeyn überhaupt nicht, als eine Grundlage des Denkens, ſo würden wir ſelbſt die Dinge, welche innerhalb des Kreiſes unſrer Erfahrung liegen, und auf unſre Sinnlichkeit einwirken, nicht als *daſeyend* denken können. Am allerwenigſten würden wir je dahin gelangen, daſeyende Dinge, auſser dem Kreiſe unſrer ſinnlichen Erfahrung auch nur zu ahnden.

6.

Die wirkliche Anerkennung unſeres eigenen Daſeyns ſelbſt wäre nicht möglich, ohne die allgemeine Vorſtellung von Daſeyn überhaupt. Wenn wir uns ſelbſt als wirklich daſeyend erkennen, ſo denken wir uns als theilnehmende Glieder der allgemeinen Sphäre des Daſeyns.

Dieſer Satz dürfte leicht paradoxer ſcheinen, als die vorigen. Denn, ſtatt daſs ſo viele Weltweiſe

annehmen, die allgemeine Vorstellung vom Daseyn überhaupt sey von der Vorstellung des eigenen Daseyns des Menschen hergenommen, behaupte ich, kein Mensch könne sich selbst als daseyend denken, wenn nicht die Vorstellung des allgemeinen Daseyns diesem Urtheile zur Grundlage diente. Man vermengt hierbey gemeiniglich zwey Dinge, welche wohl unterschieden werden müssen: *das blosse Selbstgefühl seines Ichs*, und das ausdrückliche *Urtheilen über sein Daseyn, das Denken seiner selbst, als eines Daseyenden. Das Selbstgefühl, das Ich*, gründet sich auf kein Urtheil, kein Denken; allein mit demselben allein *erkennen* wir uns auch noch nicht als *daseyend;* sondern hierzu gehört noch eine besondere Function des Verstandes. Wir leben lange in dem blossen *Gefühle unsrer selbst;* es vergeht eine geraume Zeit, ehe wir uns als *daseyend* wirklich denken. Im *blossen Selbstgefühle* sind wir uns bloss unsres *Ich* bewusst, allein beym *Denken unsrer als Daseyender* beziehen wir uns auf die Sphäre des gesammten Daseyns, denken uns als Glieder des allgemeinen Daseyns. Hieraus ergiebt sich, scheint mir, mit Evidenz, dass das *Selbstgefühl* auf keine Weise unsern *Begriff vom Daseyn überhaupt* zu erzeugen vermag, dass nicht einmahl das *Selbstgefühl* in ein bestimmtes *Denken* des eignen Daseyns übergehen kann, wenn nicht der *Begriff* des *Daseyns überhaupt* dieses Denken vermittelt.

7.

Da alles Denken eines Dinges als eines Daseyenden die allgemeine Vorstellung von Daseyn

überhaupt voraussetzt, so kann diese kein Product einzelner oder verbundener Erfahrungen seyn.

Dieser Satz scheint mir so natürlich, und jeder Zweifel an der Wahrheit desselben so unnatürlich, dass ich glauben würde, Zeit und Mühe zu verschwenden, wenn ich ihn umständlich erläuterte. Dasjenige, was Grund ist, eines gewissen Theils bestimmter Erfahrung, kann eben so wenig seinen Grund in dieser haben, als überhaupt der Grund von dem abhängen kann, was durch ihn erst begründet wird. Diess gilt von allen Grundlagen des menschlichen Denkens, also auch vom Denken *daseyender* Dinge, als solcher. Die *allgemeine Vorstellung vom Daseyn* überhaupt macht erst alles *Denken einzelner Erfahrungsdinge, als wirklich daseyender*, möglich, wie könnte sie ihren Grund in diesen haben?

8.

Die allgemeine Vorstellung vom Daseyn überhaupt hat ihren letzten vorstellbaren Grund in der Natur des menschlichen Verstandes selbst, ist die Entwickelung einer ursprünglichen Grundlage seines Denkens, ist also eine Vorstellung *a priori*.

9.

Diese Vorstellung kann sich nicht eher entwickeln, bevor der Mensch nicht wirkliche Vorstellungen von äussern Objecten und den innern Zuständen seines Subjectes, erhalten hat.

10.

Da nun die äufsern Objecte und innern Zuftände des Subjectes nicht anders, denn nach den Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit vorgeftellt werden können, fo fetzt die Entwickelung der Vorftellung von Dafeyn überhaupt die Entwickelung und Anwendung diefer Formen, die Anfchauung des Raumes und der Zeit voraus.

Die Vorftellung des *allgemeinen Dafeyns* ift ein Begriff *a priori*, das heifst, keinesweges ein Begriff, deffen man etwa bewufst werden könnte, ohne Vorftellungen von wirklichen Dingen gehabt zu haben, den man wohl gar entwickelt mit aus dem Leibe feiner Mutter brächte; fondern ein Begriff, der feinen Grund in der urfprünglichen Natur des Verftandes felbft hat, einen Grund alfo, welcher vor aller Erfahrung, aller Gewahrnehmung äufserer Dinge und innerer Zuftände, in völliger Beftimmtheit gelegt ift. Auf diefe Grundlage felbft fchliefsen wir mit Gewifsheit, weil ohne eine folche die Vorftellung, ihrem Inhalte, ihrem Umfange und ihrer Gültigkeit nach, auf keine Weife dafeyn könnte. Allein wir können die Grundlage felbft, an und für fich, nie erkennen, und diefe Nichterkennbarkeit derfelben hebt ihre Wirklichkeit gar nicht auf. Ich wähle ein Beyfpiel: Der Rofenftock entwickelt, durchaus getreu dem Charakter der Gattung, feine Blume. Diefe beftimmte Entwickelung ift ohne einen beftimmten Grund nicht gedenkbar, welcher urfprünglich im Wefen

des Stockes liege als Ideal der künftigen Blumen. Diesen Grund vermögen wir nicht zu erkennen, allein deshalb dürfen wir sein Daseyn nicht läugnen, müssen es vielmehr voraussetzen, weil es die Bedingung des Entstehens der Blume ist.

11.

Die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit könnte sich nicht zu *der* Allgemeinheit der Vorstellung entwickeln, welche wir an diesem Begriffe erkennen, wenn der Mensch nicht allgemeine Formen der Anschauung ursprünglich besäfse, und wenn nicht besonders eine davon alle Objecte der äufsern sowohl als der inneren Anschauung befafste. Der Raum ist die Urform der äufsern Sinnlichkeit, die Zeit ist Urform für die äufsere sowohl als für die innere. An jenem allein kann sich also die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit nicht zu völligem Umfange entwickeln, dieses geschieht an der allgemeinen Form aller Anschauungen, der Zeit. So entwickelt sich der Begriff vom Daseyn in der Zeit überhaupt, als das erste Product jener angebohrnen Grundlage, Wirklichkeit zu denken.

12.

Nach diesem Begriffe vom Daseyn in der Zeit müssen die daseyenden Wesen als theilnehmende Glieder einer geschlossenen Sphäre gedacht werden.

13.

Wäre die Zeit eine Form der Dinge selbst, so müssten wir uns an diesem Begriffe des Daseyns in der Zeit begnügen, er könnte sich nicht zum Begriffe einer Wirklichkeit ohne Zeit, entsinnlichen. Allein da die Zeit eine blosse Form unsrer Vorstellung ist, und die Dinge an sich mit derselben nichts zu thun haben, so muss uns der Begriff des zeitlichen Daseyns überhaupt zugleich auch ein zeitloses Daseyn offenbaren, und wir müssen uns jedes daseyende Wesen, wenn wir es als daseyend denken, als ein Glied der Sphäre des allgemeinen zeitlosen Daseyns vorstellen.

In diesen Paragraphen ist der ganze Umfang möglicher Vorstellung von Daseyn für Menschen enthalten. Ich will jetzt den Inhalt derselben etwas umständlicher entwickeln. Ohne Grundlage *a priori* wäre kein Verstandsbegriff der Wirklichkeit überhaupt möglich. Wir würden uns zwar Gegenstände, ihre Beschaffenheiten und Zustände vorstellen, allein dieselben nie als daseyend denken. Es würden uns zwar die Subjecte vorstellbar seyn, aber das Prädicat des Daseyns würde uns mangeln. Die Erfahrung bestätigt diess unwiderleglich. Wir leben eine geraume Zeit mit Anschauungen von Objecten, ehe wir das ausdrückliche Urtheil über ihr Daseyn zu fällen vermögend sind. Warum? Die Zeitidee hat sich noch nicht gehörig gesondert und isolirt, um durch sie den

allgemeinen Verstandesbegriff *Daseyn* darzustellen. Fehlte sie nun vollends ganz, so wäre an kein Daseynsurtheil zu denken.

Es ist eine Folge des nothwendigen Gebrauchs der Zeitform zu allem anschau- und erkennbaren, daſs wir uns die Zeit in den concreten Vorstellungen des gemeinen Lebens nicht als Form unsrer subjectiven Vorstellungen, sondern als wirkliche Form der Dinge selbst denken. Sind wir nun nach langen Erfahrungen in der Welt dahin gelangt, uns die Zeit als etwas selbstständiges für sich vorzustellen, so erscheint sie nicht als subjective Form unsers innern Vermögens, sondern wir wähnen in ihr eine nothwendige Form der Dinge selbst zu erkennen. Entwickelt sich nun an dieser verkannten Vorstellungsform die Grundlage des reinen Verstandes zum Begriffe *der Wirklichkeit in der Zeit*, so wähnen wir, durch einen sehr natürlichen Irrthum, damit *das Daseyn der Dinge an sich* zu erkennen, und stellen uns *eine geschlossene Sphäre der Wirklichkeit in der Zeit* vor. So lange wir es dabey lassen, denken wir jedes daseyende Ding als Glied dieser Sphäre, und sind nicht vermögend, uns die Möglichkeit einer zeitlosen Wirklichkeit zu denken.

Indessen findet schon das natürliche Urtheilsvermögen des Menschen das Unzureichende in diesem Daseynsbegriffe, findet sich durch die Zeitform allezeit eingeschränkt und gehindert, so bald es darauf ankommt, sich ein ganz unsinnliches, unanschaubares Wesen als wirklich zu denken. Ja

es überschreitet in der That oft ohne Beyhülfe der Speculation die Gränzen, womit die Zeit den Begriff einengt, und denkt eine Wirklichkeit ohne alle Zeit. Jeder Mensch, der sich nicht ganz auf die Sphäre der Sinnenwelt einschränkte, der nur irgend eine leise Ahndung des Uebersinnlichen fühlte, muss diess in sich bemerkt haben, gesetzt auch er hätte sich selbst keine Rechenschaft über das, was in ihm geschah, geben können. Allein diess könnte eine zufällige Täuschung seyn. Wir müssen von der Philosophie bestimmte Gründe für die Rechtmäsigkeit einer entsinnlichten Vorstellung des Daseyns fordern.

Hier ist einer von denen Puncten, wo man die stolzen Verkleinerer der Verdienste Kants um die Philosophie, in Vergleichung mit seinen Vorgängern, kühn herausfordern kann. Sie mögen auftreten, und aus einem der vorigen philosophischen Systeme den entsinnlichten Begriff eines zeitlosen Daseyns mit Bündigkeit ableiten. Ich müsste mich auf eine unbegreifliche Weise betrügen, wenn ich nicht das Recht hätte, zu versichern, dass es schlechterdings nicht möglich ist. Wer nicht die Zeit als eine blose Bedingung des menschlichen Vorstellungsvermögens, als subjective Form, anerkennt, muss nothwendig alles Daseyn in der Zeit und nach der Zeit denken, oder mit sich selbst in Widerstreit gerathen, oder einen gewaltsamen Sprung thun, dessen Motive und Rechtmäsigkeit niemand begreift.

Sehe ich ein, dass alle Zeit blos in mir ist, als angebohrene allgemeine Form, unter welcher

allein Vorstellungen für mich möglich sind, so kann ich bey dem Begriffe zeitlicher Wirklichkeit nicht stehen bleiben, muſs vielmehr, wenn ich nicht mit meiner eigenen Ueberzeugung uneins werden will, eine Wirklichkeit, ein Seyn ohne Zeit denken. Denn *zeitliche* Wirklichkeit setzt die *zeitlose* Wirklichkeit als Bedingung voraus.

Die natürliche Geschichte des Begriffs der Wirklichkeit wäre also kürzlich diese: Wir besitzen ursprünglich die reine Grundlage des Begriffs in der Natur des Verstandes; der lebende Mensch schaut lange die äuſsern Objecte, lange die innern Zustände seines Gemüths an, ehe sie sich zum ausdrücklichen Gedanken des Daseyns entwickeln kann. Erst dann, wenn sich die Zeit dem betrachtenden Menschen als ein für sich bestehendes allbefassendes Ganzes darstellt, wird der Begriff des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller daseyenden Dinge in der Zeit, erzeugt. Allein so bald der Mensch erkennt, daſs die *Zeit* nur Form seiner Vorstellung, nicht Form der Dinge selbst ist, daſs also seine Vorstellung des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller in der Zeit daseyender Dinge nichts als nur Vorstellung der für ihn erkennbaren Wirklichkeit, und der Gränzen davon seyn kann, so löſst sich sein Begriff der Wirklichkeit von den Schranken der Zeitform, wird Begriff einer zeitlosen Wirklichkeit, so wie der Begriff eines Alls zeitlich daseyender Dinge in den Begriff eines Alls zeitlos daseyender Dinge übergeht.

14.

Die Philosophie unterscheidet, allem bisher Gesagtem zu Folge, Wirklichkeit an sich, (absolute)

unerkennbare, zeitlose, transcendentale Wirklichkeit, Wirklichkeit als Noumenon, und bezogene (relative) Wirklichkeit, erkennbare, zeitliche, empirische Wirklichkeit, Wirklichkeit als Phänomenon.

15.

Die transcendentale Wirklichkeit kann nicht erklärt und nicht weiter bestimmt werden, denn durch Weglassung aller Bedingungen des empirisch wirklichen.

16.

Das empirisch Wirkliche kann allein dadurch bestimmt werden, dass man die Bedingungen angiebt, unter welchen dem Menschen etwas als wirklich erscheinen kann, und als wirklich erscheinend von ihm gedacht werden muss.

17.

Die Erkenntniss empirischer Wirklichkeit erfordert Wahrnehmung, bewusste Empfindung vom Gegenstande selbst, dessen Daseyn erkannt werden soll, oder doch nothwendigen Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, und Möglichkeit in der Reihe der Wahrnehmung zu der Wahrnehmung desselben zu gelangen, sey es mit unsern jetzigen Sinnen, oder mit feineren gedenkbaren Sinnen *).

*) So erkennen wir, sagt Kant, (Kr. d. r. V. Elem. II. I. II. II. III.) das Daseyn einer die Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, ob zwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn

Ehe ich aus diesen Grundsätzen ein bestimmtes Resultat für das Daseyn Gottes ziehe, füge ich noch einige Bemerkungen in Beziehung auf verschiedene Entscheidungen berühmter Weltweisen über den Begriff des Daseyns bey.

1) Die Wolfische Erklärung, nach welcher *Daseyn* das *complementum possibilitatis* seyn soll *), sagt im Grunde gar nichts weiter, als dass zur Wirklichkeit mehr gehört, denn zur Möglichkeit, dass im Begriffe des Möglichen der Begriff des Wirklichen noch nicht liegt. Der wahre Unterschied des Wirklichen vom Möglichen wird durch dieselbe gar nicht bestimmt.

2) Mehrere Weltweise erklären *Daseyn* durch *wirken*, und halten beydes für Wechselbegriffe. Ich brauche nach dem bereits Gesagten nicht erst zu zeigen, dass diese Erklärung sich auf eine unstatthafte Vermengung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe gründet. Das *empirische Daseyn*, *Daseyn Phänomenon* eines Dinges können wir freylich, als solches, erst dann denken, wenn das Ding selbst auf unsere Sinnlichkeit gewirkt hat, oder wenn dieses durch ein andres geschehen ist, von dessen empirischem Daseyn wir gezwungen sind, auf das empirische Daseyn von jenem zu schliessen.

überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unsrer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsre Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht.

*) Wolf. Ontol. §. 174.

Das *Wirken auf uns* ist alsó allerdings eine Bedingung, ohne welche wir kein empirisches Daseyn zu erkennen vermögen, allein daraus folgt gar nicht, dass der Verstand die Begriffe *daseyn* und *wirken* nicht unterscheiden müsse, folgt gar nicht, dass sie identische, Wechselbegriffe seyen. Die Vorstellung *Daseyn*, welche allem *Denken daseyender* Dinge zum Grunde liegt, erhält ihren Stoff keinesweges aus dem empfundenen Einwirken der Dinge auf die Sinnlichkeit des vorstellenden Wesens, sondern aus der ursprünglichen Natur des Verstandes und der Sinnlichkeit selbst. Das *empfundene Einwirken* ist Veranlassung der Entwickelung, aber nicht Grund der Natur des Begriffes *Daseyn*. Ferner, was mein Verstand als empirisch daseyend denkt, muss er freylich in ununterbrochener empirischer Wirksamkeit denken, er kann keinesweges *Wirklichkeit*, *Phänomenon* denken, ohne mit diesem Begriffe den Begriff der *Kraft Phänomenon* zu verknüpfen. Allein es ist ein grosser Unterschied zwischen *nothwendig verknüpften* und *identischen Begriffen*. *Raum* und *Ausdehnung*, *Zeit* und *Aufeinanderfolge*, *Substanz* und *Accidenz* sind *nothwendig verknüpfte*, aber desshalb nicht *Wechselbegriffe*.

Die Verschiedenheit der Begriffe des *Daseyns* und *Wirkens* leuchtet noch mehr ein, wenn man den Begriff des *Wirkens* genau untersucht. Der Begriff des *Wirkens* setzt den Begriff einer *Kraft* voraus, der Begriff einer *Kraft* die Begriffe der *Ursachlichkeit* und der *Beharrlichkeit*. In allen diesen Begriffen ist *Gedenkbarkeit*, *Möglichkeit*, aber *keine Wirklichkeit*, *kein Daseyn* enthalten. Es ist

ein grofser Unterſchied, ob ich mir bloſs *mögliches*, oder *wirkliches Wirken*, *daſeyendes Wirken*, ob ich mir eine bloſs *mögliche* oder eine *wirkliche*, *daſeyende Kraft* denke. Der Begriff des nicht bloſs denkbaren und gedachten, ſondern des wirklichen Wirkens, ſetzt den Begriff des Daſeyns allezeit voraus.

Wenn *Daſeyn* und *Wirken* Wechſelbegriffe wären, ſo müſste alles, was man vom Wirken denken kann, auch vom Daſeyn gedacht werden können. Ich kann mir vom höchſten Grade des Wirkens bis zum Verſchwinden deſſelben, zahlloſe Grade der Abnahme denken; allein nie kann ich den Begriff des Daſeyns auf dieſe Weiſe behandeln. Das Daſeyn iſt überhaupt keiner Grade fähig. Nie kann ich ſagen, es *ſey* etwas in einer Zeit mehr *da*, mehr *wirklich*, als in einer andern. *Daſeyn* iſt ſich durchaus gleich.

Das tranſcendentale Daſeyn vermögen wir nie anders zu beſtimmen, denn durch verneinende Merkmale, indem wir alle Bedingungen der ſinnlichen Empfindung und Gewahrnehmung weglaſſen. Der Begriff des ſinnlichen Wirkens kann alſo an ſich auf keine Weiſe identiſch mit dem Begriffe des tranſcendentalen Daſeyns ſeyn. Nun giebt es aber auch ein tranſcendentales Wirken, für uns unerkennbar, und nur mit verneinenden Merkmalen durch Weglaſſung ſinnlicher Bedingungen und Formen der Vorſtellung zu beſtimmend. Wie wir dieſes auch denken, ſo muſs der Begriff des tranſcendentalen Daſeyns allezeit als höher angenommen werden.

Denn er ist Grundbegriff für alle übrige mögliche Begriffe von wirklichen Objecten.

Eine solche Theorie des Daseyns, werden Viele einwenden, führe zum Widersinnigen, führe zu einem Nichts hin. Allein man unterscheide doch das Unbegreifliche vom Widersinnigen, das nicht Erkennbare vom Nichts etwas sorgfältiger. Daseyn ist ein Begriff, den unsre Natur ohne Unterricht und Nachdenken innig und wahr versteht, den aber keine Philosophie zu erschöpfen vermag. Diese thut genug, wenn sie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit desselben darthut, seine verschiedenen Anwendungen bestimmt, und jede Vermengung desselben mit andern Begriffen verhütet. — Und kann sie denn etwa bey den Begriffen *Kraft* und *Wirken* etwas mehr? — Bitte man doch die stolzen Allbegreifer des Möglichen und Wirklichen an sich, die Natur des *Wirkens* bis in die letzten Gründe der Wesen selbst zu erklären!

3) Bey allem Aufwande von Tiefsinne konnte Crusius dennoch seine Theorie der Existenz nur gewaltsam, unnatürlich, und spitzfindig auf unsinnliche Wesen anwenden *). „Wenn wir uns „etwas als existirend vorstellen," sagt er, „so nö„thigt uns das Wesen unsers Verstandes, ausser „demjenigen, wodurch wir es denken, und von „andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu „denken, dass es *irgendwo*, und *irgend einmahl* „sey, und also ausser dem metaphysischen Wesen „des Dinges auch noch ein ihm zukommendes

*) Met. S. 81.

„*ubi et quando* hinzu zu denken. Daher ist die „Existenz dasjenige Prädicat eines Dinges, vermöge dessen auch ausserhalb der Gedanken es irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. „Wenn wir sagen, eine Substanz *existire*, so meynen „wir, sie befinde sich *unmittelbar* in einem gewissen *irgendwo*, oder Raume, und zu *irgend einer Zeit*. Und wenn wir sagen, dass irgend eine „Eigenschaft *existire*: so meynen wir, sie befinde „sich *irgend einmahl* in einem existirenden Subjecte, „da sie denn ebenfalls ihr *irgendwo*, aber *mittelbar* „hat.“ Das *ubi et quando* ist nach Crusius das *complementum possibilitatis*, welches Wolf in seinem Begriffe der Existenz forderte. „Wolfs Begriff „ist wahr,“ sagt er: „aber es ist damit nichts aufgelöset. Wenn wir nun Achtung geben, was das„jenige Positive sey, was zu dem Möglichen hinzu„kommt, wenn es existirt; so ist uns unmöglich, „etwas anderes als dieses zu denken, dass sich da„von auch ein *ubi* und *quando* ausserhalb der Gedanke „bejahen läfst. So bald wir dieses dergestalt hin„zu denken, dass wir es wirklich setzen: so denken „wir etwas, als existirend.“ — Crusiussens Theorie der Existenz hat zwey Hauptfehler: 1) passt sein Begriff der Wirklichkeit bloss auf das *erkennbare Wirkliche*, das *empirische Daseyn*, ist aber unanwendbar auf unsinnliche Wesen und Eigenschaften. Sind Raum und Zeit bloss Formen der menschlichen Sinnlichkeit, so muss freylich alles, was dem Menschen ausser seinen Gedanken erscheinen soll, *irgendwo*, *irgendwann* seyn, allein α) dieses *irgendwo* und *irgendeinmahl* geht die Dinge selbst

nichts an, eben so wenig, als Raum und Zeit; β) alle Dinge, welche ihrer Natur nach nie Erscheinung für das menschliche Erkenntnisvermögen werden können, müssen einen andern Charakter der Wirklichkeit besitzen, als das *irgendwo* und *irgend einmahl.* Crusius blieb indessen, wie überall, so auch hier, einstimmig mit sich selbst, und passte sein Kriterium der Wirklichkeit selbst der Gottheit an. Davon werde ich im folgenden reden. 2) Crusius stellt Raum und Zeit als zwey dem Umfange und der Anwendbarkeit nach völlig gleiche Bedingungen der Existenz dar, da doch der Raum bloss die äussere Mannigfaltigkeit der Ausdehnung, die Zeit aber auch das geistige Wirkliche befasst. Crusius behauptete freylich, dass die Seelen mit ihren Zuständen einen Raum erfüllen könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, allein er hat dieses nie erwiesen.

Ich gehe nun zu dem Begriffe des Daseyns Gottes, und der einzig möglichen Art, es zu erweisen, über.

1.

Man kann sich Gott nicht als daseyend denken nach dem Begriffe eines empirischen Daseyns.

Soll ich etwas als *empirisch daseyend* denken, so setzt diess voraus, dass ich entweder von ihm selbst eine wirkliche Wahrnehmung habe, oder von etwas anderm, das mich zwingt zu schliessen, dass jenes auch da sey, und ich im Fortgang der Erfahrung eine Wahrnehmung davon erhalten werde.

Beydes ist bey Gott nicht möglich, wie ich bereits im vorigen umständlicher gezeigt habe.

Wenn man Raum und Zeit nicht als blosse Formen der Sinnlichkeit anerkennt, sondern für Bedingungen der Existenz der Dinge selbst hält, wenn man empirisches Daseyn, Daseyn Phänomenon, und transcendentales Daseyn, Daseyn Noumenon, nicht gehörig unterscheidet, so kann man in der Lehre vom Daseyn Gottes nicht einmahl so weit ins Reine kommen, dass man den Widersinn vermiede. Crusius hielt Raum und Zeit für Bedingungen der Existenz an sich, musste also behaupten, alles Daseyende sey *irgendwo* und *irgend einmahl*, musste selbst das *Daseyn* Gottes seinem Grundbegriffe gemäss bestimmen. Allein selbst seine eifrigsten Anhänger müssen, wenn sie anders, was sie nicht immer thun, über seine Lehre weiter nachdenken, zugestehn, dass er sich hier in einem Labyrinthe verwickelte. „Wenn," sagt er, „eine „ewige und nothwendige Substanz ist; so kommen „ihr auch alle Abstracta ewig und nothwendig zu, „welche zu einem vollständigen Dinge gehören, „und zwar nicht nur die in dem Wesen, sondern „auch die in der Existenz liegenden Abstracta. „Der nothwendige und unendliche Raum ist kein „abgesondertes Ding; er ist auch nicht Gott; sondern er ist ein an der Existenz Gottes bloss durch „den Verstand zu unterscheidendes Abstractum. „Es giebt also auch keinen ganz und gar leeren Raum. „Denn einen ganz leeren Raum zu abstrahiren, „hiesse nichts anders, als ein unvollständiges Ding „mit dem vollständigen verwirren. Da Gott die

„Ursache der Existenz aller endlichen Dinge ist, so
„ist auch der endliche Raum als ein Umstand der
„Existenz derselben von Gott dependent. Ob es
„in der Welt einen von allen Geschöpfen leeren
„Raum gebe, ist eine Frage, welche in die Natur-
„lehre gehört. Hier aber erhellet doch soviel,
„dass kein von allen Substanzen leerer Raum mög-
„lich sey. *Wo keine Geschöpfe sind, da ist doch Gott,*
„*welcher überall ist.* Und es ist darin nichts unge-
„reimtes, wenn man sich nur da, wo keine Ge-
„schöpfe sind, auch nichts sinnliches einbildet. Wo
„nichts sinnliches anzutreffen ist, kann doch dess-
„wegen sehr wohl etwas den Raum positiv erfül-
„lendes vorhanden seyn; und das den Raum posi-
„tiv einnehmende muss nicht eben etwas in unsre
„jetzige Sinne fallendes seyn. Wie der Blindge-
„bohrne sich die Schranken der Oerter nur durch
„etwas fühlbares gedenket, und sich mit keinem
„absoluten positiven Begriffe vorstellen kann, wie
„die Sehenden denselben durch die Verschiedenheit
„der Farben unterscheiden; so gehet es uns allen
„jetzo in Absicht auf das unbekannte Subject der
„geistigen Kräfte und vornehmlich in Absicht auf
„die Substanz Gottes. Wir sind aber darum nicht
„berechtiget, von erweislich wirklichen Subjecten,
„welche absolut denken zu können für eine höhere
„Sphäre der Erkenntniss gehört, die nothwendi-
„gen Abstracta einer Substanz zu läugnen. Ja es
„wären gar keine Geschöpfe möglich, wenn Gott
„nicht zuliesse, und selbst machte, dass *irgendwo,*
„*wo er ist,* Creaturen mit ihm zugleich wären."
Eben so glaubte Crusius in Rücksicht der Zeit seine

Theorie des göttlichen Daseyns in Uebereinstimmung mit seiner Theorie des Daseyns überhaupt zu bringen. Er eignete ihr zu Folge der Gottheit die vollkommenste Art von Dauer, die Ewigkeit zu, eine unendliche Reihe von aufeinander folgenden Augenblicken, und glaubte dadurch die Gottheit gar nicht der Aufeinanderfolge und Veränderung zu unterwerfen. Freylich gestand er, daſs beyde Vorstellungsarten zum Unbegreiflichen hinführten, allein er hielt sie doch für nothwendig und sehr wohl gedenkbar. Nothwendig waren sie allerdings, da er einmahl Raum und Zeit für Umstände der Wirklichkeit selbst angenommen hatte, allein auf keine Weise gedenkbar. Wenn ich mir den Raum nach seinem richtigen Begriffe vorstelle, so kann ich mir nichts in ihm enthalten denken, als was ausgedehnt ist, und wenn ich das Wesen der Zeit nicht absichtlich verkenne, so muſs ich zugestehn, daſs alles *in* der Zeit befindliche selbst der Aufeinanderfolge und Veränderung unterworfen ist. Crusius hat versucht, diese Einwürfe, die er vorhersehen muſste, aus dem Wege zu räumen, allein alles, was er in seiner Metaphysik §. 253. §. 254. §. 255. S. 475. 476. 477. u. w. sagt, macht die Widersinnigkeiten, in die er sich verwickelt hatte, nur noch auffallender, und zeigt auf das deutlichste, zu welchen Irrwegen ein tiefsinniger Mann verleitet wird, wenn er bey einem falschen Principium oder Grundbegriffe durchaus consequent seyn will. Indessen scheint mir Crusius immer mehr Achtung bey seiner Theorie zu verdienen, als alle jene Weltweisen, welche

Raum und Zeit als Formen der Gegenstände an sich annehmen, und sich dann bey der Frage von der Wirklichkeit übersinnlicher Wesen mit einem Sprunge oder mit Stillschweigen helfen, ohne doch zureichende Gründe ihres Verfahrens anzugeben.

2.

Man kann sich die Gottheit nicht anders als wirklich denken, denn nach dem Begriffe der transcendentalen Wirklichkeit.

3.

Die Wirklichkeit der Gottheit ist also unerkennbar und unbegreiflich.

4.

Die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit der Gottheit hebt die Wahrheit derselben nicht auf.

Diese Sätze können nach allem bisher gesagten keinem Zweifel mehr unterworfen seyn. Selbst die Richtigkeit des vierten muss einem jeden einleuchten, der über den Begriff von Daseyn überhaupt, schärfer nachgedacht hat. Eine übersinnliche, transcendentale Wirklichkeit muss jedermann zugeben, wenn er nicht den Vorwurf haben will, in der wichtigsten Untersuchung auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn; zugleich muss er eingestehn, dass jene Wirklichkeit für keinen Sinn zu fassen, für keinen Verstand (positive) zu denken, für keine Vernunft zu begreifen ist, dass die Speculation weiter nichts vermag, als die Nothwendigkeit der Annahme einer solchen darzuthun, und ihr We-

ſen verneinend zu beſtimmen, durch Trennung von allem demjenigen, was bloſs in der Sinnenwelt Statt findet. Es iſt indeſſen nichts befremdliches, wenn manche von einem ſolchen Begriffe der Wirklichkeit nichts wiſſen wollen, und ihn vielleicht für nichts mehr halten, denn für eine übertriebene Abſtraction. Allein ich ſollte denken, man müſste einen jeden, der kein anderes Daſeyn, als ein ſinnliches für möglich hielte, allein dadurch ſchon aufmerkſam auf ſeine Vermeſſenheit machen können, daſs man ihm nur über das *ſinnliche Daſeyn* ſtrenge Rechenſchaft abforderte. Wenn man ihm hier gezeigt hätte, daſs er ſelbſt das *ſinnliche Daſeyn* ſeinem Grunde nach nicht erklären und begreifen könne, daſs er ſich am Ende dabey auf eine nicht von ſeiner Willkühr und Erlernung abhängige, ſondern in frühern und höhern Veranſtaltungen gegründete Naturoffenbarung berufen müſſe, ſollte er dann nicht geneigter werden, die Formen und Schranken der Sphäre ſinnlicher Erſcheinung anzuerkennen, nicht die Nothwendigkeit fühlen, wie auf eine überſinnliche Welt, ſo auch überhaupt auf eine überſinnliche Wirklichkeit zu ſchlieſsen *)?

*) Ich kann die Aeuſserung des Wunſches nicht zurückhalten, daſs doch der tiefſinnige Jacobi ſeine Ideen über dieſen wichtigen Punct etwas vollſtändiger und deutlicher mittheilte, als bis jetzt geſchehen iſt. Verſchiedene Stellen ſeiner philoſophiſchen Schriften haben ſchon manches Licht über die Sache verbreitet. (S. die Briefe über die Lehre des Spinoza S. 216. 217.) „Durch den Glauben wiſſen wir, daſs wir einen Körper haben, und daſs auſser uns andre denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte

In Spinozas Philosophie findet sich die *reine Idee übersinnlicher Wirklichkeit* in seiner Vorstellung des Daseyns der Substanz. Allein Spinoza zerstöhrt sie offenbar selbst wieder, wenn er die Modificationen der Ausdehnung und des Gedankens in dem *übersinnlich wirklichen* selbst, befindlich, und *aus ihm* selbst, entwickelt vorstellt. Spinoza würde dieses gewiss entdeckt haben, wenn er versucht hätte, in die Natur der Vorstellungen: *Raum* und *Zeit*, tiefer einzudringen. Allein von dieser Seite ist seine Philosophie ganz unbefriedigend.

Wenn man den *Begriff* der Wirklichkeit gehörig bestimmt hat, so ist es leicht zu entscheiden, wie man *Daseyn überhaupt* und wie man besonders *Gottes Daseyn* erweisen könne.

Der gemeinste Weg, eines *Daseyns* gewiss zu werden, ist der Weg der eigenen Gewahrnehmung. *Objectiv wahr* kann nur *das Daseyn* gedacht werden, welches ich erkenne, indem der Gegenstand selbst im Contexte der Erfahrung auf meine Sinnen wirkt, mir Empfindung und Gewahrnehmung seiner verursacht. Die Wahrheit einer solchen unmittelbaren Daseynserkenntniss hängt von kei-

wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, *andre wirkliche* Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich."

nem Beweise ab, man müsste denn fälschlich die hier zur völligen Sicherheit nöthige Prüfung der Gewahrnehmung nach den Bedingungen und Regeln derselben einen Beweis nennen. Unrichtig sagt man: der *Gegenstand selbst* ist der beste Beweis seiner *Wirklichkeit;* das Wort Beweis hat in diesem Satze gar keinen Sinn.

Durch Beweise gelangt man *mittelbar* zur Ueberzeugung von einer Wirklichkeit, und bey *philosophischen* Beweisen sind *Begriffe* das Vermittelnde. Nur von diesen kann in der natürlichen Theologie, als einer philosophischen Wissenschaft, die Rede seyn.

1.

Aus dem blossen Begriffe eines Gegenstandes selbst kann man seine Wirklichkeit nicht erweisen.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte aussagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sind also nicht analytisch, (bloss zergliedernd,) sondern synthetisch. Der Satz des Widerspruchs kann demnach auch nie das Kriterium eines Urtheils über Wirklichkeit seyn, sondern der Grund, warum ich dem Gegenstande eines Begriffes Daseyn zuschreibe, muss ausser dem Begriffe seyn. Kant scheint mir dieses in seiner Krit. d. r. V. in dem Abschnitte über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises auf das evidenteste dargethan zu haben.

2.

Die Wirklichkeit eines Gegenſtandes der Sinnenwelt, das heiſst, eines ſolchen, von welchem ich nach den Bedingungen der Erfahrung, durch Einwirkung deſſelben auf meine Sinnlichkeit, eine Vorſtellung erhalten kann, beweiſet man dadurch, daſs man zeigt, etwas wirklich Gewahrgenommenes und Erkanntes könne nicht daſeyn, wenn jener Gegenſtand nicht da wäre.

Eben dieſs iſt der Fall bey denen Gegenſtänden, welche wir freylich nach der Beſchaffenheit der uns jetzt verliehenen Sinne nicht zu erkennen vermögen, von denen wir aber doch einſehen, daſs es bey feinern Sinnen möglich ſeyn würde. Können wir zeigen, daſs gewiſſe von uns wirklich erkannte Dinge nicht möglich wären, wenn jene Gegenſtände nicht zum Grunde lägen, ſo ſchlieſsen wir mit unwiderleglichem Rechte auf das Daſeyn derſelben.

3.

Die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, welcher gar nicht zur Sinnenwelt gehöret, würde mit objectiv - ſubjectiver Wahrheit erwieſen werden, wenn man aus objectiven Gründen zeigte, daſs die geſammte Sinnenwelt oder ein beſtimmter Theil derſelben nicht möglich wäre, wenn nicht jener Gegenſtand exiſtirte.

4.

Keine Philoſophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daſs die geſammte Sinnenwelt nicht möglich wäre, ohne einen ge-

wissen übersinnlichen, gar nicht zur Sinnenwelt gehörigen Gegenstand als daseyend vorauszusetzen.

5.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, dass ein bestimmter Theil der Sinnenwelt nicht daseyn könnte, wenn ein gewisser übersinnlicher, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstand nicht da wäre.

6.

Es ist also kein *objectiv-subjectiver* Beweis für die Wirklichkeit eines übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes möglich.

Ein bündiger Beweis dieser Art müsste sich auf eine *so* vollendete Kenntniss der gesammten Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben gründen, dass man *durch sie* im Stande wäre zu zeigen, die Sinnenwelt, oder ein bestimmter Theile derselben, setze den übersinnlichen und zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstand als seine Bedingung voraus. Allein jedermann muss die Unmöglichkeit zugestehn, von der gesammten Sinnenwelt, oder auch nur einem bestimmten Theile derselben, eine so *vollendete* Kenntniss zu besitzen. Ich verstehe unter der *Sinnenwelt* das All der Dinge, mit welchen der Mensch in solcher Gemeinschaft steht, dass er von ihnen, durch Einwirkung derselben auf die Sinnlichkeit, Vorstellungen zu bekommen fähig ist. Man muss die Gegenstände dieses Alls auf der einen Seite als *Erschei-*

nungen betrachten, wiefern sie nämlich, nach dem Verhältnisse unsers Erkenntnissvermögens zu ihnen, auf eine bestimmte Weise vorgestellt werden können und müssen; auf der andern aber als *Dinge an sich*, deren Natur also unabhängig von unserer Vorstellungsweise für sich besteht. Das System solcher Dinge nun, sage ich, die Sinnenwelt, können wir nie vollständig kennen, ja nicht einmahl die Natur eines einzelnen bestimmten Theiles durch eine vollendete Einsicht fassen. Vom ganzen Systeme, der gesammten Sinnenwelt, ist es für sich klar, und es muss auch von jedem einzelnen bestimmten Theile einleuchten, wenn man nur bedenkt, dass sein erscheinendes Wesen ohne Kenntniss des Ganzen, wovon er ein Theil ist, nicht gefasst werden kann, und sein *inneres Wesen an sich* ganz ausser der Sphäre unsres Vorstellungsvermögens liegt. Es ist allem diesem zu Folge evident, dass es keinen bündigen, vollständigen objectiv-subjectiven Beweis für das Daseyn eines übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes geben könne. Die Sinnenwelt ist für uns unbegränzt, wir treffen nirgends Vollendung einer Reihe, nirgends eine letzte Bedingung an, sondern überall steht unsern Sinnen und unsrer Beobachtung noch ein weites Feld offen, wo wir immer Wirkungen durch Wirkungen bestimmt finden. Immer hier weiter zu sehen, weiter zu forschen, mehr und mehr zu verknüpfen und unterzuordnen, ist Princip der Vernunft, wiefern sie nach *Erkennen* und *Begreifen* der Gegenstände der Erfahrung strebt.

Vortrefflich hat über diesen Gegenstand der scharfsinnige Herr Professor Jakob in der Vorrede seiner gekrönten Preisschrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, S. XXX. gehandelt.

7.

Jeder Beweis für die Wirklichkeit Gottes, gegründet auf Erkenntniss der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theiles derselben, beruht auf falschen Anmaassungen der speculativen Vernunft.

Dieses muss nach der Erläuterung des 3. 4. 5. 6. §. völlig klar seyn. Die Frage ist nämlich gar nicht, *ob die Betrachtung der Sinnenwelt und bestimmter Theile derselben den Menschen von gesunder natürlich gebildeter Vernunft zum Glauben an die Gottheit hinleiten dürfe*; eine Frage, welche nichts Besseres als Unsinn enthalten würde, und welche durch die ganze Erfahrung und Erforschung der menschlichen Natur überflüssig gemacht wird. Es gilt bloss die Beantwortung eines *logischen*, eines *syllogistischen* Problems: *ob man aus der Erkenntniss der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theils derselben in vollständigen, nach allen Theilen richtigen Schlüssen die Wirklichkeit Gottes darthun könne, ob aus dem Stoffe der Erfahrung Prämissen gebildet werden können, welche*, (nicht etwa aus andern Ursachen, als etwa wegen eines Bedürfnisses, sondern) *durch ihren logischen Umfang und Inhalt, selbst der genauesten Zusammenrechnung zu Folge, die Conclusion: es ist ein Gott, geben*; für den *Menschen*

in Rücksicht auf sein Bedürfniſs, seine Befriedigung und Glückseeligkeit eine bloſse Spitzfindigkeit, allein eine interessante Aufgabe für *ebendenselben* in Beziehung auf genaue Kenntniſs der Art und Weise, wie die Natur die Gründe für seine angelegentlichste Ueberzeugung gelegt hat. Bey keiner Untersuchung wird Kant so miſsgedeutet, als bey dieser. Wenn er behauptet, man könne aus der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben keinen Beweis für die Wirklichkeit Gottes herleiten, welcher allen Forderungen einer strengen Logik Genüge leistete, so legen Viele dieses so aus, als ob er es für einen *Irrthum* hielte, von der Vollkommenheit der Natur auf das Daseyn eines Gottes zu schlieſsen, und es dahin bringen wollte, daſs das Menschengeschlecht bey Betrachtung der rührenden Harmonie in allen Erscheinungen der Natur seine Ueberzeugung von jener erhabenen Wahrheit zurückhielte. Daran hat der groſse Mann nicht gedacht. „Die gegenwärtige Welt," sagt er *), „er„öffnet uns einen so unermeſslichen Schauplatz „von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit „und Schönheit, man mag diese nun in der Un„endlichkeit des Raumes, oder in der unbegränz„ten Theilung desselben verfolgen, daſs selbst nach „denen Kenntnissen, welche unser schwacher Ver„stand davon hat erwerben können, alle Sprache „über so viele und unabsehlich groſse Wunder

*) Krit. d. r. V. über die Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.

„ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu
„messen, und selbst unsre Gedanken alle Begrän-
„zung vermissen, so dass sich unser Urtheil vom
„Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres
„Erstaunen auflösen muss. Allerwärts sehen wir
„eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von
„Zwecken und den Mitteln, Regelmässigkeit im
„Entstehen und Vergehen; und indem nichts von
„selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich
„befindet, so weiset er immer weiter hin nach
„einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche
„gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwen-
„dig macht, so dass auf solche Weise das ganze
„All im Abgrunde des Nichts versinken müsste,
„nähme man nicht etwas an, das ausserhalb die-
„sem unendlichen Zufälligen, von sich selbst ur-
„sprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe
„hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm
„zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste
„Ursache aller Dinge wie gross soll man sich sie
„denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem gan-
„zen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre
„Grösse durch die Vergleichung mit allem, was
„möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber,
„dass, da wir einmahl in Absicht auf Caussalität
„ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es
„nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit
„nach über alles *andre Mögliche* setzen sollten, wel-
„ches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den
„zarten Umriss eines abstracten Begriffes, bewerk-
„stelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer
„einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit

„vereinigt vorstellen. — Dieser Beweis verdient „jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er „ist der älteste, klärreste, und der gemeinen Men„schenvernunft am meisten angemessene. Er be„lebt das Studium der Natur, so wie er selbst von „diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue „Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absich„ten dahin, wo sie unsre Beobachtung nicht von „selbst entdeckt hätte, und erweitert unsre Natur„kenntnisse durch den Leitfaden einer besondern „Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese „Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, „nämlich die veranlassende Idee zurück, und ver„mehren den Glauben an einen höchsten Urheber „bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. — „*Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch* „*ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises et*„*was entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch* „*so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende,* „*ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig* „*gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler ab*„*gezogener Speculation so niedergedrückt werden, dass* „*sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit,* „*gleich als aus einem Traume, durch einen Blick,* „*den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät* „*des Weltenbaues wirft, gerissen werden sollte, um* „*sich von Gröſse zu Gröſse bis zur allerhöchsten, vom* „*Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und* „*unbedingten Urheber zu erheben.*“ — Allein man kann immer zugestehn, dass die Betrachtung der Sinnenwelt den natürlich denkenden Menschen mit unaufhaltsamer Nothwendigkeit zum Glau-

ben an Gott hinleitet, man kann selbst auf diesem Wege innigst überzeugt worden seyn, und doch behaupten, daſs man nicht vermögend sey, aus dem Stoffe, welchen die Betrachtung der Sinnenwelt darbietet, einen allen Forderungen der Syllogistik Genüge leistenden apodictischen Beweis für das Daseyn Gottes zu bilden, kann beydes in sich vereinigen, ohne mit sich selbst in irgend einen Widerspruch zu gerathen, oder die auf jene Betrachtung gegründete Ueberzeugung der Menschen, und seiner selbst, für Täuschung zu erklären. Wenn die Menschen nur von *denen* Sätzen überzeugt seyn sollten, welche sie mit syllogistischer Vollständigkeit und Schärfe darthun können, so würden sie in den dringendesten Angelegenheiten ihrer Natur entweder das ganze Spiel ihrer thätigen Kräfte hemmen müssen, oder nur unter dem Gefühle einer drückenden Aengstlichkeit handeln können. Daſs aber aus der Betrachtung der Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben, auf keine Weise *solche* Prämissen für die Conclusion: *es ist ein Gott*, hergeleitet werden können, welche den strengen Forderungen der Logik an *apodictische* Schlüsse volle und scharfe Genüge leisten, erhellet aus folgenden Puncten, welche nach dem bereits im Vorigen gesagten keiner umständlichen Erklärung bedürfen: 1) die *gesammte Sinnenwelt* (in dem Sinne des Wortes, welchen ich im Vorigen bestimmt habe,) zu kennen, übersteigt, wie jeder zugeben muſs, das Vermögen und die Gränzen des menschlichen Erkenntnisses; *α*) was sie an sich sey, unabhängig von der Form und Weise

unſrer Anſchauung und unſres Denkens, iſt dem ſchärfſten Blicke verborgen; β) ſelbſt die Sphäre der für den Menſchen möglichen Erſcheinungen wird nimmermehr ermeſſen werden können, nie werden die Menſchen alles angeſchaut haben, was von ihnen angeſchaut werden kann. — Alle Erkenntniſs der Sinnenwelt iſt alſo fragmentariſch und unvollſtändig; *wie viel* wir vom *Ganzen* erkennen, dürfen wir, bey völliger Unkunde des Ganzen, zu beſtimmen nicht wagen. — 2) Indeſſen, könnte der Menſch nicht vielleicht von jedem beſtimmten Theile mit völliger Sicherheit auf das Ganze ſchlieſsen? — Dazu würde unſtreitig erfordert, daſs der Menſch α) den Theil nicht bloſs, wie er erſcheint ſondern wie er an ſich wirklich iſt, erkennte; β) daſs er von den Gegenſtänden, welche das All der Sinnenwelt ausmachen, zeigte, daſs unter ihnen, nicht wiefern ſie von dem Menſchen nach den Geſetzen ſeines Verſtandes auf beſtimmte Weiſe gedacht werden müſſen, ſondern wiefern ſie *an ſich* (abſolute, unbezogen,) wirklich ſind, eine ſo innige Gemeinſchaft und durchgängige Einheit herrſcht, daſs jeder beſtimmte Theil die Natur des Ganzen repräſentire. Daſs beydes nicht möglich iſt, erhellet von ſelbſt. — Woher ſoll alſo der Stoff zu vollſtändigen bündigen Syllogiſmen kommen, in welchen man aus der Natur der geſammten Sinnenwelt oder einzelner beſtimmter Theile derſelben die Wirklichkeit Gottes apodictiſch bewieſe? Woher ein Stoff, welcher ſich dem *Allervollkommenſten*, als ſeiner *einzigen Bedingung* näherte? Woher ein Stoff, von dem wir

völlig consequent auf die Zufälligkeit der *Sinnenwelt an sich* schliessen könnten? — Aber wir wollen auch zugleich fragen: Was würde uns Menschen, bey den Gränzen unsers Erkenntnissvermögens, ein Beweis helfen, gebildet aus der vollkommensten Einsicht in die Natur des ganzen Weltalls, wenn er uns von irgend einem höhern Geiste gewährt würde? — Gewiss nichts; wir würden ihn nicht einmahl fassen können, seine Vollständigkeit würde von uns nie erkannt werden *), und demnach auch seine Bündigkeit nicht.

Die *syllogistische Kritik* der Beweise für die Wirklichkeit Gottes, hergeleitet von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt, oder einzelner bestimmter Theile derselben, ist allem diesem zu Folge sehr unschädlich. Sie geht keinesweges darauf hin, eine Quelle jener erhabenen Ueberzeugung zu verschliessen; ihr alleiniger Zweck ist, sie im gehörigen Lichte zu zeigen **).

*) Viel Vortreffliches hat über diesen Punct Crusius gesagt, Metaph. Nat. Theol. Cap. I. von der Wirklichkeit Gottes, besonders S. 364. 365. 366. 367.

**) Die ganze Untersuchung geht nur diejenigen an, welche *Talent und Musse* besitzen, *um das menschliche Erkenntnissvermögen nach seinen Eigenschaften, Principien und Gränzen zu untersuchen.* Ganz unzweckmässig ist es, Menschen damit zu unterhalten, welche zu Erforschungen dieser Art weder Verbindlichkeit, noch Anlage, noch Zeit haben. Ob in dieser Rücksicht das Betragen mancher Freunde der Kantischen Philosophie bey Verbreitung derselben immer Achtung verdiene, nicht zuweilen den gerechten Verdacht errege, als setzten sie die Bedürfnisse und Fähigkeiten des grössern Theils der Menschen ganz aus den Augen, habe ich hier keinen Beruf zu entscheiden.

Dritter Abschnitt.

Anwendung der Grundsätze über das Daseyn Gottes und die Beweise desselben auf das Nichtdaseyn desselben und die Bedingungen eines Beweises dafür.

Wenn den Beweisen für das Daseyn Gottes die allgemeine Theorie des Daseyns, und die Gründe, welche berechtigen können, Dinge als *daseyend zu denken*, vorhergehen müssen, so sollte auch jeder wahrhaft philosophischen Kritik des Atheismus eine Untersuchung des Begriffes der *Unwirklichkeit*, des *Nichtseyns* und der *möglichen Beweise* dafür zum Grunde gelegt werden. Ich schalte sie hier um so beflissentlicher ein, da sie gewöhnlich zu sehr vernachlässigt, oder wohl völlig übergangen wird.

1.

Wenn ich von einem Gegenstand aussage, er sey nicht wirklich, so gründet sich diese Aussage, so wie im entgegengesetzten Falle die Aussage der Wirklichkeit, auf ein Urtheil.

Die Theorie der Nichtwirklichkeit ist auch deshalb etwas Interessantes, weil sie eine sehr sichre Probe der Richtigkeit einer Theorie der Wirklichkeit abgiebt. Diess erhellet schon bey diesem ersten Satze. Der Verstand entscheidet über Wirklichkeit, und *er* ebenfalls auch über Nichtwirklichkeit, thut beydes durch eine besondre Handlung in ausdrücklichen Urtheilen. Das blosse Nichtempfinden einer Einwirkung, das Nichtdenken des Dinges als eines Wirklichen macht es nicht aus. Das Nichtdaseyn wird nicht empfunden, wird gefol-

gert, wird gedacht mit einer ausdrücklichen Handlung des denkenden Vermögens.

2.

So wie niemand irgend eine Verneinung bestimmt denken kann, ohne daſs er nicht die entgegenstehende Bejahung zum Grunde liegen habe *), so kann auch kein Urtheil über *Nichtwirklichkeit* Statt finden, ohne den Begriff der Wirklichkeit.

„Niemand kann sich," sagt Kant, „eine Verneinung bestimmt denken, ohne daſs er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. „Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste „Vorstellung von Finsterniſs machen, weil er keine „vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, „weil er den Wohlstand nicht kennt. Der Un„wiſsende hat keinen Begriff von seiner Unwiſsen„heit, weil er keinen von der Wiſsenschaft hat, „u. s. w. Es sind also alle Begriffe der Negationen „abgeleitet." Der Begriff der Nichtwirklichkeit setzt den Begriff der Wirklichkeit voraus, und jedes Urtheil über das Nichtwirklichseyn eines Gegenstandes ist nur dadurch möglich, daſs man sich die Wirklichkeit selbst, und ihre Bedingungen vorzustellen vermag. Diese Vorstellung ist die *conditio sine qua non* aller Verstandesurtheile über *Nichtseyn*.

3.

Wenn ich von einem Gegenstande aussage, er sey nicht wirklich, so wird dadurch nicht etwa

*) S. Kant Krit. d. r. V. im Abschnitte vom transcendentalen Ideal.

bloſs ein im Begriffe deſſelben ſchon enthaltenes Merkmal zur beſondern deutlichen Vorſtellung entwickelt, eben ſo wenig aber ein weſentliches Merkmal ſeines Begriffes weggenommen, oder ein neues hinzugeſetzt. Allein allerdings wird ihm ein logiſches Prädicat beygefügt, wird etwas von ihm ausgeſagt, was nicht im Begriffe von ihm ſelbſt ſchon enthalten iſt. Alle Urtheile über Nichtwirklichkeit ſind alſo ſynthetiſche, nicht analytiſche Urtheile.

Daſs unſer *Denken* eines Gegenſtandes, als eines *Nichtwirklichen* kein Entwickeln eines in ſeinem Begriffe enthaltenen Merkmals iſt, erhellet von ſelbſt, eben ſo gewiſs, als daſs der Begriff deſſelben dadurch kein neues weſentliches Merkmal bekommt. Allein vielleicht wird dem Begriffe des Subjectes durch die Verneinung der Wirklichkeit etwas entzogen, vielleicht wird der Begriff um ein Merkmal ärmer? Dieſs iſt eben ſo wenig der Fall, als der Begriff eines Subjectes dadurch bereichert und an Merkmalen verſtärkt wird, wenn ich dieſem die Wirklichkeit zueigne. Wenn ich einem Gegenſtande die Wirklichkeit abſpreche, ſo denke ich deſshalb den *Begriff* deſſelben nach ſeinen innern weſentlichen Merkmalen nicht anders, als ich ihn denke, wenn ich ihm die Wirklichkeit zueigne. Ob ich ſage: *die Mondbürger ſind*, oder: *die Mondbürger ſind nicht wirklich da*, ich denke die Mondbürger in jedem Falle nach einem und demſelben Begriffe, ohne daſs er im Mindeſten

durch meine Zueignung oder Abſprechung der Wirklichkeit verändert würde.

4.

Wenn ich einem Gegenſtande die Wirklichkeit abſpreche, ſo ſchlieſse ich ihn dadurch von der Sphäre der Wirklichkeit aus, entweder bloſs der Sphäre der erkennbaren, der empiriſchen, oder der geſammten unerkennbaren, überſinnlichen, tranſcendentalen Wirklichkeit.

5.

Wenn ich einem Gegenſtande die empiriſche Wirklichkeit abſpreche, ſo ſchlieſse ich ihn dadurch bloſs von der geſammten Sphäre der empiriſchen Wirklichkeit aus, und behaupte, er könne nie für mich Erſcheinung, nie Gegenſtand meiner Empfindung und Gewahrnehmung im Raume und der Zeit werden. Allein derſelbe Gegenſtand kann nichts deſtoweniger wirklich ſeyn, nach dem Begriffe der tranſcendentalen Wirklichkeit. Wenn ich im Gegentheile einem Gegenſtande die tranſcendentale Wirklichkeit abſpreche, ſo kann ich ihn auch nicht als daſeyend nach dem Begriffe der ſinnlichen Wirklichkeit denken.

Ich habe bereits im vorigen gezeigt, daſs jedes beſtimmte, etwas von etwas verneinende Urtheil die Vorſtellung der entgegengeſetzten Bejahung vorausſetzt. Jedes Urtheil alſo über Nichtwirklichkeit gründet ſich auf den Begriff der Wirklichkeit und das Vermögen, unter dieſen Begriff Gegen-

stände in Urtheilen zu ordnen. Denke ich mir nun im bejahenden Urtheile über das Daseyn eines Dinges das Daseyende, als theilnehmendes Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, so muss ich mir im verneinenden Urtheile über das Daseyn eines Gegenstandes diesen als ausgeschlossen von jener Sphäre denken. Die Erfahrung eines jeden muss hier zusagen.

Der Mensch ist, wie ich ebenfalls im vorigen Abschnitte gezeigt habe, fähig, eine doppelte Sphäre des Daseyns zu denken: die Sphäre des *sinnlichen erkennbaren*, und jene des *übersinnlichen, unerkennbaren Daseyns*. Die erstere befasst den Inbegriff aller derer Dinge, welche Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können; die zweyte befasst alle diese selbst, aber wiefern sie an sich sind, und überhaupt das ganze All *der Dinge an sich*, auch derer, die nie Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können. Wenn ich einem Dinge die Wirklichkeit, das Daseyn absprechen, so kann ich dieses thun, 1) schlechterdings, und überhaupt; oder 2) in Beziehung auf sinnliche Wirklichkeit. Dinge, welche keine für mich zu erkennende Wirklichkeit haben, können darum doch wirklich seyn, als Glieder des transcendentalen Daseyns.

6.

Der Begriff der *Nichtwirklichkeit* gründet sich auf den *Verstandesbegriff: Verneinung*, an-

gewendet auf den Verstandesbegriff: *Wirklichkeit.* Er ist demnach kein Erzeugniss der Erfahrung, sondern wird aus der Natur des Verstandes a priori entwickelt.

7.

Der Begriff der Nichtwirklichkeit kann nicht eher von uns gedacht werden, bis durch Stoffe der Empfindung und Gewahrnehmung der Begriff der Wirklichkeit entwickelt worden, bis wir uns selbst und Dinge, die nicht wir sind, nach diesem Begriffe als daseyend ausdrücklich gedacht haben.

8.

Wenn sich die reine ursprüngliche Grundlage des Verstandesbegriffes: *Wirklichkeit*, anfangs in versinnlichender Form entwickelt, zum Begriffe *zeitlicher* Wirklichkeit, so muss der erste davon abgeleitete Begriff der Nichtwirklichkeit ebenfalls nur Negation der zeitlichen Wirklichkeit enthalten.

9.

Wenn sich nach der Natur des Verstandes der Begriff zeitlicher Wirklichkeit nach und nach zum Begriffe zeitloser Wirklichkeit entsinnlichen muss, so muss dann auch nach der Natur eben desselben Verstandes davon ein Begriff abgeleitet werden, welcher Negation der zeitlosen Wirklichkeit enthält.

Der erste von diesen Sätzen bedarf keine Erläuterung, vielleicht aber die übrigen. Der Begriff der Wirklichkeit, durch welchen allein un-

fre Urtheile über *wirkliche* Dinge, als *wirkliche*, möglich werden, beruht, wie ich gezeigt habe, auf einer reinen Grundlage, welche ursprünglich und vor aller Erfahrung in der Natur des Verstandes enthalten ist; diese Grundlage entwickelt sich allmählig, so wie wir unsre eigenen Zustände und äussere Dinge empfunden und wahrgenommen haben, anfangs bloss zu dem Begriffe einer Wirklichkeit nach den Formen der Sinnlichkeit, dann aber auch, wenn wir über diese und ihre Gränzen philosophiren, zu einem völlig entsinnlichten Begriffe des Daseyns. Der Begriff der Nichtwirklichkeit, welcher nichts anders enthält, als die Negation der Wirklichkeit, sagt anfangs bloss eine Verneinung der sinnlichen Wirklichkeit aus, spricht Gegenständen bestimmte von ihnen auszufüllende Puncte, verschiedenen, (den äussern) im Raume, allen in der Zeit ab. Man erinnere sich seiner eignen Urtheile über nichtsinnliche Dinge in den frühen Zeitpuncten der Jugend. Was dachte man, wenn man sich ein solches als nicht wirklich dachte? Nichts anders, als dass es entweder in Raum und Zeit, oder doch, wenn keine Beziehung auf Raum Statt fand, in der Zeit nicht enthalten sey, dass es entweder kein *Irgendwo* und *Irgendeinmahl*, oder doch, wenn an kein Irgendwo zu denken, kein *Irgendeinmahl* einnehme. Viele Menschen bleiben immer, so wie bey dem Begriffe der bloss sinnlichen Wirklichkeit, also auch bey dem der sinnlichen Nichtwirklichkeit stehen. Allein dieses Stehenbleiben Vieler ist kein Beweis gegen die Behauptung, der Mensch sey

fähig des Begriffs eines unsinnlichen Daseyns, und der Verneinung desselben fähig, ja er müsse vernünftiger Weise zur Bildung dieses Begriffes fortschreiten. Die Vorstellung einer Sphäre zeitlichen Daseyns selbst leitet den denkenden Menschen zur Anerkennung einer Sphäre zeitlosen Daseyns, die er freylich nicht anders als verneinend bestimmen kann, durch Weglassung sinnlicher Merkmale, aber doch nothwendig annehmen muss, wenn er nicht alles zeitige Daseyn läugnen will. Hat er sich nun zum Begriffe von dieser erhoben, so erweitert sich auch sein Begriff der Nichtwirklichkeit, befasst nicht mehr bloss die Verneinung einer Wirklichkeit, Phänomenon, sondern auch die Verneinung einer Wirklichkeit, Noumenon.

Ich gehe nun zu den Beweisen für Nichtwirklichkeit über.

1.

Wenn ich die Nichtgedenkbarkeit eines Gegenstandes erweise, so bedarf seine Nichtwirklichkeit nicht besonders dargethan zu werden.

Ich meyne hier die innere Ungedenkbarkeit, das Widerstreiten der Merkmale, die das Wesen des Gegenstandes ausmachen sollen. Dieses hebt alle Möglichkeit des *Wirklichseyns* auf, in jedem Sinne des Wortes. Allein man bemerke: 1) dass nicht alles *Gedenken* ein *versinnlichtes* Gedenken seyn muss, sondern dass es auch ein *reines entsinnlichtes* Denken giebt, dass also das *sinnlich ungedenkbare* deshalb nicht überhaupt *ungedenkbar* seyn muss, sondern allerdings *rein gedenkbar* seyn kann;

2) dafs zwischen dem *Unbegreiflichen* und dem *Ungedenkbaren* ein grofser, wichtiger Unterschied Statt findet.

2.

Wenn einem Gegenftande die Formen der Sinnlichkeit und verfinnlichten Verftandesbegriffe widerftreiten, fo ift er nicht empirifch, finnlich, erkennbar wirklich. Und indem wir jene Unverträglichkeit feines Wefens mit den Formen der Sinnlichkeit und den verfinnlichten Verftandesbegriffen darthun, fo beweifen wir dadurch felbft feine Nichtwirklichkeit, nach dem Begriffe der empirifchen, finnlichen, erkennbaren Wirklichkeit, fagen aber auch damit weiter nichts aus, als dafs derfelbe nie Gegenftand einer menfchlichen Empfindung und Gewahrnehmung werden könne.

Wenn mir jemand einreden wollte, es gebe einfache Subftanzen, und fie haben empirifche, finnliche, erkennbare Wirklichkeit, fo würde ich das erfte auf keine Weife läugnen können, aber das zweyte als offenbar widerfinnig verwerfen müffen. Wenn mich jemand verficherte, es gebe Kräfte von zeitlofer Wirkfamkeit, und diefe feyen für mich von empirifcher, finnlicher, erkennbarer Wirklichkeit, fo würde ich das erfte zwar nie zu widerlegen fähig feyn, allein die zweyte Behauptung würde mir für nichts Befferes, denn erklärten Unfinn gelten. Warum? *einfache Subftanzen* und *Kräfte von einer zeitlofen Wirkfamkeit* können nicht nach den Formen der Sinnlichkeit angefchaut, und

eben ſo wenig nach verſinnlichten Begriffen des Verſtandes gedacht werden. Nun muſs das *empiriſch*, *ſinnlich*, *erkennbar Wirkliche* ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Gegenſtand meiner Empfindung und Gewahrnehmung werden könne, dieſs kann aber nichts, deſſen Natur in Widerſpruche mit den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Verſtandesbegriffen ſteht; einfache Subſtanzen, Kräfte von zeitloſer Wirkſamkeit, ſind daher *nicht wirklich* nach dem Begriffe des *ſinnlich Wirklichen*. Eben ſo gewiſs urtheilen wir von Gott, er ſey nicht *empiriſch*, *ſinnlich*, *erkennbar wirklich*, ſchlieſsen ihn alſo von der Sphäre der Wirklichkeit Phänomenon aus, weil ſein Begriff ſich auf keine Weiſe mit den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Verſtandsbegriffen verträgt.

3.

Um zu beweiſen, daſs ein als empiriſch wirklich gedenkbarer Gegenſtand nicht empiriſch wirklich ſey, muſs ich entweder diejenigen eines Irrthums überführen, welche ihn empfunden und gewahrgenommen zu haben glauben, oder, wenn auf ſeine empiriſche Wirklichkeit nur geſchloſſen würde, zeigen, daſs dieſelbe, wiewohl ſie in Rückſicht des allgemeinen Charakters dieſer Wirklichkeit Statt finden könnte, doch unmöglich ſey, weil gewiſſe Dinge empiriſch da ſind, und alſo wirklich erkannt werden, welche abweſend ſeyn müſsten, wenn jener da wäre, oder gewiſſe Dinge empiriſch nichtwirklich ſind, die da ſeyn müſsten, wenn jener da wäre.

4.

Um die Nichtwirklichkeit eines Gegenſtandes zu beweiſen, welcher nicht zu der Sphäre der Erſcheinungen gehört, alſo nie Empfindung und Gewahrnehmung erregen, nie erkannt werden kann, muſs man entweder zeigen, der Begriff deſſelben ſey, (nicht etwa verſinnlicht ungedenkbar, ſondern) rein ungedenkbar, oder muſs etwas erkennbar Wirkliches angeben, was nicht daſeyn könnte, wenn jener Gegenſtand wäre, oder das Nichtſeyn von Etwas darthun, was daſeyn müſste, wenn jener da wäre.

Wenn ein Gegenſtand auch nicht nach den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Begriffen des Verſtandes gedacht werden, und alſo auch nicht für empiriſch wirklich gehalten werden kann, ſo kann er doch nichts deſtoweniger rein gedenkbar ſeyn und überſinnliche Wirklichkeit haben. Um alſo einem Gegenſtande mit Recht wegen der Nichtgedenkbarkeit ſeines Begriffes die tranſcendentale Wirklichkeit abzuſprechen, muſs ich darthun, daſs er *rein ungedenkbar* iſt, daſs er den von allen Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung befreyten Begriffen des Verſtandes widerſpricht. Ich würde ſehr thöricht handeln, wenn ich die überſinnliche Wirklichkeit eines *nothwendigen* Weſens deſshalb läugnen wollte, weil ich in Widerſtreit gerathe, ſo bald ich es nach den verſinnlichten Begriffen des Verſtandes denken will. Allein wenn mir, was auf keine Weiſe mög-

lich ist, gelänge, zu zeigen, es könne ein nothwendiges Wesen auch nicht *rein gedacht* werden, so wäre damit selbst die übersinnliche Nichtwirklichkeit desselben erwiesen.

Ausser dieser Methode, das Nichtseyn eines Wesens darzuthun, welches zur Welt der Erscheinungen nicht gehört, sind noch zweye gedenkbar, gegründet auf Erkenntniss des Wirklichen: I. Man könnte vielleicht zeigen, dass etwas als wirklich erkanntes nicht wirklich seyn könnte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen wirklich wäre. II. Man könnte zeigen, dass etwas, dessen Nichtwirklichkeit in der erkennbaren Welt erwiesen ist, nothwendig daseyn müsste, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen da wäre. Ich will die Sache vorläufig durch Beyspiele hergenommen von Atheismus erläutern. Um die Nichtwirklichkeit Gottes darzuthun, könnte ein Atheist erstlich zeigen wollen, der Begriff *Gottes* sey rein ungedenkbar, dann aber, wenn er auch die Gedenkbarkeit des Begriffes zugäbe, könnte er zu beweisen versuchen: 1) etwas wirklich erkanntes könne nicht daseyn, wenn Gott wäre. Und zwar könnte dieses Etwas seyn: *a*) die gesammte Welt, wiefern vielleicht der Atheist sich einer wirklichen Erkenntniss derselben schmeichelte: *b*) ein bestimmter einzelner Theil der Welt, von welchem er wirklich Erkenntniss besässe. Er könnte diesem zu Folge z. B. schliessen: *α*) die *gesammte* Welt ist unvollkommen; diess könnte der Fall nicht seyn, wenn ein Gott wäre; oder: *β*) es ist in den freyen Wesen eine Fähigkeit zu sündigen; diese könnte

nicht daseyn, wenn ein Gott wäre. In diesem Falle schlösse er von etwas *wirklich daseyendem* auf das *Nichtdaseyn* eines Andern. 2) Allein er könnte seinen Schluſs auch auf etwas *Fehlendes*, etwas als *Nichtwirklicherkanntes* gründen, und von demselben auf die *Nichtwirklichkeit* eines Andern schlieſsen. Hier könnte er sich wieder beziehen: *a*) auf die *gesammte Welt*, (wenn es ihm etwa gelänge, sie zu erkennen) und z. B. schlieſsen: Es ist kein Plan in der Zusammensetzung der Welt; es kann also kein Gott seyn; oder *b*) sich beziehen auf einen *einzelnen bestimmten Theil davon*, dessen Nichtdaseyn er wüſste, und z. B. schlieſsen: es ist im Menschen kein an sich guter Wille; es kann also kein Gott seyn.

Auf so mancherley Weise könnte also vielleicht die Nichtwirklichkeit zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstände vernunftmäſsig erwiesen werden. Indessen findet sich bey genauer Untersuchung, daſs nur die erste Methode, reine Ungedenkbarkeit des Begriffes darzuthun, auf apodictische Gewiſsheit Anspruch machen könne, die beyden letztern aber eine solche eben so wenig gewähren, als die ihnen correspondirenden Methoden, die Wirklichkeit zur Sinnenwelt nicht gehöriger Gegenstände zu beweisen.

5.

Man kann auf keine Weise mit apodictischer Gewiſsheit von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Nichtwirklichkeit ei-

nes zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens schliessen.

Ich würde mit apodictischer Gewissheit von der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Wirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen schliessen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit von jenen mit der Wirklichkeit von diesen mit strenger Bündigkeit darthun könnte. Eben so würde ich die Nichtwirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen erweisen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben mit der Nichtwirklichkeit solcher Wesen mit strenger Bündigkeit darthäte. Das letzte ist eben so wenig möglich, als das erste, denn es wird zu jenem, wie zu diesem, vollendete Einsicht der Welt und ihrer Theile an sich erfordert, eine Einsicht, deren kein menschlicher Geist fähig ist *). Dass ein höchstes böses Urwesen den zureichenden Grund des moralischen und physischen Uebels in der Welt enthalte, ist ein Satz, welchen jeder Vernünftige als der Kritik gar nicht einmahl werth anerkennt. Allein kein Philosoph wird ihn je *apodictisch* aus den Beschaffenheiten der Sinnenwelt widerlegen; nicht als ob er irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit hätte, sondern weil

*) Ich überlasse die Anwendung alles dessen, was ich im zweyten Abschnitt dieser Betrachtung über die apodictisch seynsollenden Beweise für die Wirklichkeit übersinnlicher Wesen gesagt habe, auf die Erweisung der Nichtwirklichkeit derselben, dem Leser selbst.

er zu einer Gattung von Urtheilen gehört, für welche schlechterdings, nach der Natur der Sache, keine Apodixis dieser Art möglich ist.

Machen wir von allem bisher Gesagten die Anwendung auf die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes, so ergiebt sich:

6.

Um die Nichtwirklichkeit Gottes apodictisch zu erweisen, bleibt dem Atheisten nichts übrig, als *ein* Mittel: er muss zeigen, der Begriff *Gott* sey rein ungedenkbar. Wenn ihm dieses gelingen könnte, so hätte sein System objective Wahrheit.

Diess erhellet ganz aus dem vorigen. Man würde ihn indessen hierbey wohlmeynend warnen: 1) sich nicht zu bemühen, die *Nichtgedenkbarkeit Gottes nach den Formen der Anschauung und den versinnlichten Verstandesbegriffen*, darzuthun; denn diese wird von jedem wahrhaft philosophischen Theisten ohnehin zugegeben, und selbst erwiesen; sondern die *reine* Ungedenkbarkeit jenes Wesens zu zeigen; 2) sich nicht die unter seines Gleichen so gewöhnliche Versündigung an der Logik zu erlauben, das *Unbegreifliche* mit dem *Ungedenkbaren* zu verwechseln, welche von jedem philosophischen Theisten mit Recht verbeten wird.

Vierter Abschnitt.

Genauere Bestimmung des Begriffes der subjectiven Wahrheit, ihrer Gründe, und der Gewissheit, die sie erzeugt. — Sie ist Wahrheit, im ächten Sinne des Wortes, und von Wahrscheinlichkeit gänzlich verschieden. — Sie ist für Religion die einzige mögliche Wahrheit, welche die Vernunft im natürlichen Gange ihres Schliessens erreichen kann. —

Dass keine von Menschen verfasste natürliche Theologie objective, oder auch nur objectiv-subjective Wahrheit enthalten könne, habe ich im 1. und 2. Abschnitte, wie ich hoffe, hinlänglich gezeigt, und die Verzichtleistung auf dieselbe kann nur so lange gerechte Unzufriedenheit erregen, als man noch nicht überzeugt ist, dass die Religion den allerwenigsten Eingang unter den Menschen finden würde, wenn die Ueberzeugung von ihren Wahrheiten nur unter jener Bedingung möglich wäre. Allein man muss diess werden, so bald man die Sache in genauer Beziehung auf die Natur der menschlichen Erkenntnissvermögen betrachtet. Denke man sich denn doch den vollendetesten Beweis für das Daseyn Gottes, aus dem Objecte selbst, dem Begriffe, oder die vollendetesten Syllogismen hergeleitet von vollkommener Erkenntniss der gesammten Sinnenwelt und ihrer einzelnen Theile; sind sie wirklich vollendet, so wird zuverlässig kein bloss menschlicher Geist sie fassen, und, wiewohl sie, auch nicht ganz gefasst, Gegenstände der Bewunderung seyn müssen, so werden sie dennoch keine Ueberzeugung wirken. Den Nichtbesitz

solcher Beweise bedauren oder sich darüber grämen, daſs man nicht Herr der Bergwerke im Monde ist, scheint mir völlig gleich viel. Indessen wäre es doch unglücklich, wenn mit dem Erweise der Unmöglichkeit jener *Demonstrationen* die Unmöglichkeit aller *zureichenden Gründe* für die religiösen Wahrheiten erwiesen wäre, da diese Ueberzeugung von derselben zu den innigsten Bedürfnissen des Menschen gehört, zu denen, von welchen er sich, ohne seine Natur zu zerstören, nimmermehr losreiſsen kann. Allein dieſs ist nicht der Fall. Es liegt in dem Menschen selbst eine Quelle der Ueberzeugung; jedes Individuum besitzt sie; es bedarf nur der Berührung mit einem natürlichen Stabe, damit sie sich kraftvoll selbst aus Felsenherzen hervordränge. Von ihr nun will ich in gegenwärtigem Abschnitte handeln.

Philosophen haben nicht selten das Schicksal, daſs sie in Angelegenheiten der Religion, gerade wenn sie sich am überweisesten dünken, vor dem eindringenden Blicke des tiefern Kenners eine sehr kleine Figur machen, daſs dieser in Sätzen, bey welchen sie nichts geringeres, als das ganze System der Dinge begriffen zu haben scheinen, nur Kurzsichtigkeit und Stumpfheit im Erforschen bemerkt. Wie mögen sich nicht alle jene Herren anstaunen und vor ihrer eigenen Gröſse schwindeln, welche von *subjectiver* Wahrheit, vom *Glauben* und *Bedürfnisse zu glauben*, nie anders denn mit Verachtung sprechen! Kant hat ihren Uebermuth mehr erfahren, als irgend ein Philosoph vor ihm. Nicht sowohl mit Gründen, als mit höhnischem oder mitleidigem

Lächeln hat der gröſsere Theil der benahmten Philosophen des deutſchen Reichs ſeinen *ſubjectiven Beweis* für die Grundwahrheiten der Religion aufgenommen; und welche Himmel müſſen nicht diejenigen beſonders durch ihre Philoſophieen aufthun können, welche von *einem moraliſchen Hinterthürchen der Kantiſchen Philoſophie zur Religion* reden *)! — Beſtimmte Begriffe über die Natur der ſubjectiven Wahrheit ſind die einzigen würdigen Mittel, ſolche Männer zu beſchämen **).

Wahrheit erzeugt, ſo bald ſie völlig gefaſst wird, *Gewiſsheit*, d. h. *den* Grad von Ueberzeugung, bey welchem Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt. Sind ihre Gründe *objectiv*, ſo erzeugt ſie *gewiſſes Erkenntniſs*, ſind ſie *ſubjectiv*, *gewiſſen Glauben*. Mit Recht hat man es als einen Charakter wahrer Sätze angegeben, daſs ſie einen unwiderſtehlichen Zwang, ihnen beyzupflichten, bewirken, nur muſs nicht vergeſſen werden, daſs dieſer Zwang keinesweges von zufälligen Umſtänden abhängt, ſondern in dem beſtimmten ſich immer gleich bleibenden Verhältniſſe der Sätze gegen das Erkenntniſsvermögen des Menſchen gegründet iſt. Ich habe bereits in der vierten Be-

*) Ich weiſs in dieſem Augenblicke nicht, wer dieſe Poſſierlichkeit in einem kleinen gegen Kant gerichteten Schriftchen geäuſsert hat.

**) Am ſcharfſinnigſten haben neueſtens über dieſen Gegenſtand gehandelt, Herr Rath *Reinhold in ſeinen Briefen über die Kantiſche Philoſophie*, und Herr Prof. Jakob in ſeiner Abhandlung *über objective und ſubjective Beweisart*, welche ſeiner Preisſchrift: *Beweis für die Unſterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, zur Einleitung dient.

trachtung einen *allgemeinen Grundbegriff der Wahrheit* überhaupt aufgestellt, nach welchem ich sie *in die vollkommenste Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsres Erkenntnissvermögens* setze, und auf diesen Begriff die mancherley Arten der Wahrheit zurückgeführt. Die *subjective* Wahrheit, deren Daseyn in der Welt, wenigstens kein Kenner der menschlichen Natur läugnen wird, trifft in ihren Gründen und ihrer Wirkung ganz mit meinen Behauptungen über die Natur der Wahrheit zusammen. Sie besteht, wie ich am eben angezogenen Orte gesagt habe, darinne, dass gewisse Vorstellungen von *Gegenständen*, unerachtet uns durch sie selbst kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserem Subject wesentlich zukommenden Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjects auf das vollkommenste übereinstimmen. Nach diesem Begriffe fallen sogleich alle Missbräuche von selbst weg, welche man in der litterarischen sowohl als der gesellschaftlichen Welt von den Ausdrücken: *subjectiv wahr* und *subjective Wahrheit* macht. Fälschlich nennen oft Menschen diejenigen Sätze *subjectiv wahr:* 1) welchen sie *beypflichten*, weil sie die Gegenstände derselben zu-

fälligerweise wünschen; *zufällige Wünsche* vermögen viel über den denkenden Menschen, und nicht selten wird durch sie, selbst ein Kopf von kräftiger wachsamer Vernunft, in einen süssen Wahn eingewiegt; allein diese Täuschung für einige Augenblicke, dieses Product gesetzwidriger Handlungen des Erkenntnissvermögens, darf auf keine Weise mit dem Ausdrucke der Wahrheit benannt werden; 2) solche, welchen man beypflichtet, weil man ihre Gründe (die *subjectiv* sind) durch Illusion und Irrthum der Seelenkräfte für objectiv hält. Von diesen sagt man gemeiniglich, wenn man ihre objective Unwahrheit eingesehn hat, sie seyen *subjectiv wahr gewesen.* So nennt man gewisse Behauptungen schwärmender Köpfe von ihren Erscheinungen, ihrem Umgange mit höhern geistigen Wesen *subjectiv wahr.* Von dieser irrig sogenannten subjectiven Wahrheit hat Herr Prof. Jakob im angeführten Buche, Einl. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. sehr zweckmässig gehandelt, und ich mache mir eine Stelle desselben zu meinem Behufe eigen: „Eine solche Täuschung," sagt er, „kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjecten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Schwedenborg* hielt seine Träumereyen für wahre objective Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindung machte, dass er die Erfordernisse, welche zu einem objectiven befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objecte nöthig gewesen wären, entwe-

der übersah, oder, daſs er ſich bloſs einbildete, ſie erfüllt zu haben, daſs er alſo objective Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen ſeine Phantaſie gab, den von ſeinen Vorſtellungen verſchiedenen Objecten zuſchrieb. Wo alſo das Subject eine Ueberzeugung bewirkt, und ſich dabey fälſchlich einbildet, als ſey ſie vom Objecte gewirkt, da iſt keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Die Ueberzeugung kann nur ſchwärmeriſcher Glaube, phantaſtiſche Ueberredung ſeyn. Sie iſt eine Erſcheinung, die, wie jede andre Illuſion, aus den Regeln der Aſſociation erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Anſehen, Unterricht, religiöſe Gefühle, können Meynungen Glauben verſchaffen, die an ſich falſch und grundlos ſind. Lernt die Vernunft nun einſehen, daſs dieſes die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung ſind, ſo wird ſie nach andern objectiven Wahrheitsgründen forſchen müſſen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauern ſoll.“ Ich ſchweige von mehrern Miſsbräuchen des Ausdrucks ſubjective Wahrheit, welche nach Feſtſtellung eines richtigen Begriffes derſelben von ſelbſt in ihrer Unſtatthaftigkeit einleuchten.

I.

So lange objective Wahrheit für einen Satz möglich iſt, darf ein vernünftiges Weſen ſich mit ſubjectiver nicht begnügen, ſondern muſs unabläſſig den objectiven Gründen nachforſchen. Nur bey denen Sätzen, welche objectiver Wahrheit, der Natur der Sache zu Folge,

nicht fähig ſind, muſs es ſich durch zureichende ſubjective Gründe befriedigen.

2.

Die ſubjective Wahrheit kann ihre eigene volle Kraft, ihre keiner Hülfe bedürfende Stärke nur bey Sätzen zeigen, welche das Daſeyn und die Beſchaffenheiten von Gegenſtanden betreffen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören. Bey dieſen kann nie weder ein Gleichgewicht der objectiven Gründe für und wider, noch ein Uebergewicht derſelben auf einer von beyden Seiten Statt finden; denn die objectiven Gründe ermangeln ganz, und müſſen nach der Natur der Sache ermangeln.

Bey Sätzen, welche der objectiven Wahrheit fähig ſind, darf das vernünftige Weſen ſich auf keine Weiſe mit ſubjectiven Gründen befriedigen. Vollkommene ſubjective Gründe vermögen ſehr viel, allein ſie werden allezeit von den entgegengeſetzten objectiven überwogen. Sind dieſe ganz unverdächtig, ſo ſind alle Momente, die das Subject aus ſeiner eigenen Natur dagegen aufſtellen will, unkräftig. Ich wähle, bloſs um mich deutlicher zu machen, ein Beyſpiel: Es kann ein Philoſoph aus der Natur ſeines Subjectes mancherley Beweisgründe gegen das Daſeyn des Teufels erdenken, z. B. ſagen, er beſitze, wie jedes vernünftige Weſen, einen urſprünglich guten Willen, verbunden durch das Sittengeſetz in der Vernunft; dieſer könne ihm nicht zukommen, wenn nicht ein Weſen ihn geſchaffen habe, in deſſen vollendet

gutem Willen der zureichende Grund seines guten Willens liege, er müsse also einen moralisch vollkommenen Weltschöpfer glauben, mit der Natur desselben würde die Zulassung eines Teufels streiten, er müsse also wegen der ihm ursprünglich zukommenden Moralität, und der damit verknüpften Ueberzeugungen, die Wirklichkeit eines Teufels läugnen. Dieses Räsonnement wird gültig seyn, so lange alle *objective* Gründe für oder wider die Sache unmöglich scheinen. Wenn nun aber der Teufel selbst erschiene, oder man mit historischer Gewissheit darthäte, er sey erschienen, der Teufel also Object menschlicher Gewahrnehmung würde, oder man doch überzeugt seyn müsste, dass er es irgend einmahl gewesen, und man an der Wahrheit, im ersten Falle, der Empfindung und Vorstellung, im zweyten, der Zeugen schlechterdings nicht mehr zweifeln könnte, so wären dadurch selbst alle noch so philosophische subjective Gründe gegen die Sache, unwirksam gemacht. — Wenn nun für die Wahrheit eines Satzes objective Gründe möglich sind, so muss ich, so lange ich die objectiven *Fürgründe* nicht gefunden habe, immer noch annehmen, dass auch *objective Gegengründe* möglich sind, und, gesetzt ich erfände hinlängliche subjective Gründe für denselben, so könnten diese doch so lange nicht völlig befriedigen, bis ich von der Unmöglichkeit *objectiver Gegengründe* durch die Erkennung der *objectiven Fürgründe* überzeugt wäre. Auch für diesen Satz erlaube man mir ein Beyspiel: Ein denkender Kopf sucht zureichende Gründe für die endlose Fortdauer seiner Seele, sie seyen *objectiv*

oder *ſubjectiv*, gleich viel. Er glaubt nach angeſtellter Erforſchung, es ſeyen *objective Fürgründe* möglich, und der jetzige Mangel derſelben ſey etwa dem Stumpfſinne, oder dem falſchen Gange der Unterſuchung der Philoſophen zuzuſchreiben, es werden einſt ſchärferſehende und richtiger denkende Köpfe dergleichen erfinden, er ſelbſt verzweifelt, eine Entdeckung *der* Art zu machen, und forſcht nun nach *ſubjectiven Gründen.* Laſſe man dieſen noch ſo ſehr von der Unmöglichkeit *ſubjectiver Gegengründe* überzeugt werden, noch ſo kräftige *ſubjective Fürgründe* finden, er iſt dennoch, ſo lange keiner feſten Ueberzeugung von der Sache ſelbſt fähig, als er noch auf *objective Fürgründe* hofft; Furcht und Miſstrauen halten ihn unüberwindlich zurück, ſich den *ſubjectiven Fürgründen* ganz hinzugeben. Er weiſs ſich vielleicht ſelbſt ſeinen Zuſtand nicht zu erklären, begreift nicht, welche geheime Macht ſich der innigen Vereinigung mit einer ſo ſehnlich gewünſchten Wahrheit entgegenſtellt. Allein es iſt die Vernunft ſelbſt. *Sie* ahndet wohl, daſs die *ſubjectiven Fürgründe* vor einem im Hinterhalte verborgenen ihnen bey weitem überlegenen Feinde nicht ſicher ſind, nämlich den *objectiven Gegengründen*, die ſo lange als möglich angenommen werden müſſen, als man *objective Fürgründe* noch nicht erkannt hat, und doch für möglich hält. Will er alſo völlige Befriedigung durch *ſubjective* Gründe genieſsen, ſo überzeuge er ſich von der Unmöglichkeit aller objectiven *Für-* und *Gegengründe.*

Bey Wesen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören, nie in die Reihe der Erscheinungen treten können, ist es augenscheinlich, dass für Sätze, welche ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten betreffen, *objective Für- und Gegengründe* nicht möglich sind, dass also hier die *subjective* Wahrheit ihre ganze Kraft und Stärke zeigen kann. Nicht richtig drückt man sich darüber aus: die *objectiven Für- und Gegengründe* hielten sich das *Gleichgewicht*, oder: die *objectiven* Gründe wären *überwiegend*. Was nicht da ist, kann gar nicht gewogen werden, es kann also dabey weder Gleichgewicht noch Uebergewicht Statt finden. Eben so wenig ist es philosophisch richtig ausgedrückt, wenn man sagt, die *objectiven* Gründe für Dinge der aussersinnlichen Welt seyen bloss der *Wahrscheinlichkeit*, nicht der Wahrheit fähig, die subjectiven Gründe müssen das ergänzen, was der Wahrscheinlichkeit zur völligen Wahrheit fehlt. Da überhaupt die Objecte für unsre Erkenntniss völlig Null sind, da es gar keine objectiven Gründe giebt, so kann auch an keine Wahrscheinlichkeit von diesen gedacht werden. Und gesetzt auch, die objectiven Gründe wären möglich, wären schon bis zur Wahrscheinlichkeit gebracht, so könnten doch subjective Gründe diese Wahrscheinlichkeit nie zu einer befriedigenden Wahrheit ergänzen, weil objective Gegengründe so lange für möglich gehalten werden müssen, als die objectiven Fürgründe noch nicht unzubezweifelnde Gewissheit mit sich führen.

3.

Es giebt einen einzigen Fall, unter welchem es ganz vernunftmäſsig iſt, auf ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen zu ſchlieſsen, dieſer iſt: wenn wir genöthigt ſind, für etwas Bedingtes einen letzten zureichenden Grund anzunehmen, und wir mit Gewiſsheit einſehen, er könne nicht in der Sinnenwelt Statt finden, weder wiefern ſie Erſcheinung, noch wiefern ſie an ſich iſt. In dieſem Falle ſind wir berechtigt, ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen vorauszuſetzen, welches ſo geeigenſchaftet iſt, daſs es den zureichenden letzten Grund des von uns zu erklärenden Bedingten enthalten kann.

4.

Der Menſch kann nur durch ſeine ſubjective Beſchaffenheit genöthigt ſeyn, einen letzten völlig zureichenden Grund des Daſeyns der Welt in einem beſtimmten Weſen vorauszuſetzen, welcher zur Welt nicht gehöret; jene ſubjective Beſchaffenheit aber muſs keine zufällige, ſondern eine zu ſeiner Natur weſentlich gehörende ſeyn.

5.

Es ſind dreyerley ſubjective Gründe eines ſolchen innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Weſen den letzten zureichenden Grund der Welt zu ſetzen, gedenkbar: 1) ein urſprüngliches Grundprincip des Erkenntniſsvermögens, welches unwillkührlich

den Begriff jenes Wesens aus sich selbst entwickelt; 2) das Daseyn einer bestimmten, bedingten, wesentlichen Beschaffenheit des Subjects, deren einzige mögliche Bedingung in jenem Wesen Statt finden kann, und über deren Bedingung das Subject nothwendig entscheiden muss; 3) völlige Räthselhaftigkeit, oder wohl gar Widersinnigkeit der Natur des Subjects ohne die Annahme der Ueberzeugung von jenem Wesen, völlig befriedigende Auflösung von allem ausserdem räthselhaft und widersinnig scheinenden durch dieselbe.

6.

In der Natur des Menschen finden sich diese dreyerley subjectiven Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen, vereinigt. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes hat also den höchsten gedenkbaren Grad subjectiver Wahrheit.

7.

Der erste so wie der letzte subjective Grund können für sich nicht völlig befriedigen, dieses kann allein der mittlere, dessen Wirksamkeit zugleich durch jene noch mehr verstärkt wird.

8.

Dasjenige Fürwahrhalten, welches auf zureichenden subjectiven Gründen beruht, heisst *Glaube*, und wiefern die Gründe durch die Vernunft, und den Forderungen der Vernunft gemäss entwickelt werden, *Vernunftglaube.*

So wenig auch im Allgemeinen irgend eine Vernunft etwas gegen die Möglichkeit des Daseyns übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen beweisen kann, so würde doch die Annahme bestimmter Wesen dieser Art ein blosses Spielwerk seyn, wenn sie ohne zureichenden Grund geschähe. Nur in einem einzigen Falle können wir zureichenden Grund haben, auf dergleichen zu schliessen, wenn wir genöthigt sind, für etwas Bedingtes die Bedingung, für etwas nicht in sich Gegründetes den letzten völlig beschlossenen und zureichenden Grund zu bestimmen, und einsehen, es könne derselbe in der Sinnenwelt selbst nicht angetroffen werden. In diesem Falle muss eine unzweydeutige und feste subjective Wahrheit erfolgen. Da nun eine solche nur, für die natürliche Religion gesucht wird, so will ich in Beziehung auf diese, umständlicher davon handeln.

Drey Erfordernisse sind also hierbey ganz unnachlasslich:

1) *Erkanntes und keinem Zweifel unterworfenes* Daseyn von etwas Bedingten, nicht in sich Gegründeten, es sey nun dieses ein Gegenstand der äussern Sinne oder der innern.

2) *Nothwendigkeit* und zwar *unüberwindliche Nothwendigkeit*, die Bedingung desselben zu finden und zu bestimmen. Diese *Nothwendigkeit* kann seyn *a)* eine *mechanische*, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntnissvermögens selbst. Wenn z. B. im menschlichen Erkenntnissvermögen ein Princip liegt, für

alles *Bedingte*, *aufser sich Gegründete* eine letzte Bedingung, einen letzten völlig zureichenden Grund vorauszusetzen, und wenn dieses Princip seiner Natur nach sich nicht innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt hält, sondern weit über dieselbe hinaus gebietet, so tritt eine Nothwendigkeit ein, für das Bedingte, was seine letzte Bedingung in der Sinnenwelt nicht haben kann, die letzte Bedingung aufser der Sinnenwelt in einer andern Sphäre vorauszusetzen. Diese Nothwendigkeit wird unwillkührlich, wird mechanisch wirken, wird den Menschen, ohne dafs er philosophire, über die Schranken der Sinnenwelt hinausleiten. *b*) *Eine moralische*, gegründet in der ursprünglichen, unveränderlichen, immer gleich verbundenen moralischen Natur des Menschen. Könnte z. B. der Mensch in Rücksicht auf seine Moralität schlechterdings nicht zur Einigkeit mit sich selbst kommen, würde er sich selbst durch sie so lange unverständlich, ja wohl gar widersinnig, als er sich noch nicht vom Daseyn eines Wesens überzeugt hätte, welches den völligen letzten Grund derselben enthielte, so wäre *moralische* Nothwendigkeit da, dieses Wesen vorauszusetzen. *c*) *Eine allgemeine psychologische* Nothwendigkeit, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit *aller* geistigen Vermögen des Menschen. Erkennte z. B. der Mensch seine *ganze geistige* Natur als bedingt an, und könnte sich selbst, in seinem *ganzen Wesen*, so lange nicht verstehen, müfste sich wohl gar so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht ein Wesen voraussetzte, welches den letzten

und vollkommenen Grund seiner Natur und derselben Bestimmung enthielte, so würde er durch eine allgemeine psychologische Nothwendigkeit gezwungen seyn, dieses zu thun.

3) Völlige, und aus der Natur der *Sinnenwelt* selbst, hergeleitete Gewissheit, dass von dem erkannten und zu erklärenden Bedingten die Sinnenwelt die letzte Bedingung nicht enthalten könne. Die *Sinnenwelt* muss hier nicht bloss als *Erscheinung*, sondern auch *an sich* betrachtet werden. Denn gesetzt auch, ich sähe ein, in der *Sinnenwelt* als einer *Summe möglicher Erscheinungen* könnte jene letzte Bedingung nicht liegen, so wäre doch noch zu erweisen, sie könnte auch nicht in den *substanziellen Gründen* der *Erscheinungen*, (der *υποκειμενοις* der *Φαινομενων*) liegen, ausserdem geriethe man in das Labyrinth des Spinozismus, und müsste die Welt der bedingten Wesen mit der letzten Bedingung für *ἐν και παν* halten. Es muss demnach dargethan werden, dass diese letzte Bedingung auch nicht in den substanziellen Gründen der Erscheinung zu gedenken ist, also nothwendig ausser der Sinnenwelt angenommen werden muss.

Nur in Gemässheit dieser Forderungen ist es rechtmässig, wegen bloss subjectiver Gründe auf die Wirklichkeit Gottes zu schliessen. I. Das Bedingte, was der Mensch als solches anerkennen muss, um sich zum Glauben an einen allervollkommensten nothwendigen Urheber völlig berechtigt zu wissen, ist das ganze Weltsystem. Denn wenn es dieses nicht wäre, so müsste er für ein-

zelne bedingte Theile letzte Gründe ausser der Welt annehmen, aber nicht für das Ganze, könnte sich also auch nicht zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes, nach dem richtigen Sinne des Wortes, erheben. Allein der Mensch würde über die *letzte* Bedingung und den höchsten Zweck des Weltalls gar nicht gedrungen seyn zu philosophiren, wenn er sich nicht als ein Glied des Alles betrachten müsste, nach gleichen Gesetzen mit den übrigen Gliedern verbunden, einem und demselben Zwecke mit ihnen untergeordnet. Wäre dieses nicht, so würde er freylich für sich selbst immer fragen: *woher du? warum; wozu du?* allein das *ausser ihm Daseyende* würde ihn gar nicht so angelegentlich bekümmern, dass er wegen des letzten Grundes und des höchsten Zweckes desselben kategorisch und für immer entscheiden zu müssen glauben könnte. Er würde nicht ohne Interesse das Schauspiel der Natur betrachten, würde mit jedem Blicke neuen Aufschluss, aber auch neues Räthsel finden, in unaufhörlichem Wechsel von Verwickelung zu Entwickelung, und von Entwickelung wieder zur Verwickelung übergehn, würde am Leitfaden der Erfahrung Kenntniss auf Kenntniss suchen und finden, ohne dass er je Gränzen vor sich sähe, oder Gränzen wünschte, am allerwenigsten wohl gar durch eine Setzung seiner eigenen Vernunft ihr im weitern Forschen Stillstand geböte. Die ganze Sache verändert sich aber, so bald der Mensch sich als Theil der Welt, gleichsam als Glied eines Systems denkt, und eine innere unwiderstehliche Nothwendigkeit ihn auffordert, über den letzten

Grund und höchſten Zweck ſeines Daſeyns kategoriſch und für immer zu entſcheiden. Dann kann er ſich nicht mehr damit begnügen, die Welt als einen unermeſslichen Schauplatz anzuſehen, der ihm immer neuen, unerſchöpflichen Stoff für Erforſchung und Erklärung darbietet, er muſs über ihren Plan, ihren Grund und Zweck eben ſo gewiſs, ſtreng und feſt entſcheiden, als das Endurtheil über ſeine eigne Beſtimmung nur nach jener allgemeinen Entſcheidung ſicher und befriedigend abgefaſst werden kann. Er darf alſo nicht mehr mit Naturforſchung im Einzelnen zufrieden ſeyn, nicht ſich darauf einſchränken, immer länger und länger Ketten von Beobachtungen zuſammenzuknüpfen, ſondern er muſs einen Geſichtspunct feſtſtellen, aus welchem das *Ganze*, nach allen ſeinen bis jetzt erkannten und je in Zukunft noch zu erkennenden Theilen anzuſehen iſt, unter welchen alſo auch *er* in ſeinem beſtimmten Verhältniſſe für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gefaſst und begriffen werden kann. Damit überhebt er ſich der weitern Naturunterſuchung keinesweges, ſieht dieſe keinesweges für ſchlechthin vollendet an, und begiebt ſich etwa zu einer thatloſen Ruhe *), ſondern ſeine Kräfte werden

*) Vor dieſem Fehler warnt Kant in einer Stelle ſeiner Krit. d. r. V. Elem. II. II. II. III. VII. „Der erſte Fehler,“ ſagt er, „der daraus entſpringt, daſs man die Idee eines höchſten Weſens nicht bloſs regulativ, ſondern conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft. Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daſs man ſeine Naturforſchung, wo es auch ſey, für ſchlechthin vollendet anſieht, und die Vernunft ſich

um so mehr zur Wirksamkeit angefeuert, bekommen ein weit interessanteres und dabey leichteres Spiel, indem sie die ins unendliche wachsende Mannigfaltigkeit von Entdeckungen durchaus auf die

also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe. Dieser Fehler zeigt sich sehr deutlich bey dem Dogmatism unsrer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle, sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren innern und allgemeinern Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloss einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz *allgemein* machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen."—

erhabenste Einheit, den göttlichen Zweck des Ganzen beziehen. II. Ich habe drey subjective Gründe des in der menschlichen Natur unverkennbaren innern Zwanges angegeben, den letzten Grund und höchsten Zweck der Welt in einem zur Welt nicht gehörigen Wesen, wie es im Begriffe *Gott* gedacht wird, vorauszusetzen: *a*) den ursprünglichen Mechanism des menschlichen Erkenntnißsvermögens, nach welchem dasselbe so eingerichtet ist, daſs es die reine Grundlage des Begriffs *Gott* enthält, und denselben, wenn nicht zufällige Hindernisse eintreten, von selbst entwickeln muſs, sobald Stoffe der Gewahrnehmung und Betrachtung im Innern des Gemüths und der äuſsern Welt gegeben sind. Die *Vernunft* enthält in ihrem höchsten Principe diese Grundlage, und kann dieselbe eben so wenig als ihre Natur verläugnen. Ich habe bereits in der dritten Betrachtung, und dem ersten Abschnitte der fünften vom Ursprunge des Begriffs *Gott* gehandelt, und die in der Natur der Vernunft gegründete Nothwendigkeit ihn zu bilden dargethan. Indessen kann dieser subjective Grund allein, sich nie zu einem völlig interessanten und befriedigenden Glauben entwickeln; er liefert zwar den Gegenstand desselben in einem unüberschwenglichen Begriffe, macht geneigt zur künftigen Ueberzeugung; aber er gewährt nicht die vollkommene Ueberzeugung selbst. Eben so wenig kann der von mir angegebene dritte subjective Grund, die Uebereinstimmung des Glaubens an Gott mit der *ganzen* geistigen Natur des Menschen, und die demselben ausschlieſslich eigene Fähigkeit, die Beschaffenheit

jedes menſchlichen Vermögens zu erklären, eine ſich für immer unwiderſtehlich aufdringende Ueberzeugung verurſachen, wenn nicht jedes geiſtige Vermögen des Menſchen ſo geeigenſchaftet und gerichtet iſt, daſs wir dadurch gezwungen ſind, über ſeinen letzten Grund und höchſten Zweck zu entſcheiden. Nun bekommen durch die Vorausſetzung eines Gottes freylich alle geiſtige Vermögen des Menſchen einen Geſichtspunct, unter welchem man ſie, ihre Natur, urſprüngliche Geſetzgebung und daraus erfolgende Zwecke, vollkommen begreift; allein nur ein einziges davon fordert augenblickliche, und für immer feſte, unwiederrufliche Entſcheidung. Dieſes habe ich als einen beſondern und zwar den wichtigſten, ſchon für ſich allein völlig zureichenden ſubjectiven Grund der Nothwendigkeit aufgeſtellt, in einem nicht zur Welt gehörigen Weſen, wie man es in dem Begriffe *Gott* denkt, den letzten Grund und den höchſten Zweck der Welt und des Menſchen vorauszuſetzen; es iſt der urſprünglich *ſittlich verbundene Wille des Menſchen.*

Ehe ich zu genauerer Unterſuchung des moraliſchen Glaubensgrundes der Religion übergehe, erinnere ich nur noch, daſs ich, indem ich denſelben für den einzigen unüberwindlich ſtarken halte, deſshalb gar nicht läugne, daſs nicht die übrigen ſubjectiven Gründe für den Menſchen eine ſehr heilſame Wirkung, für viele ſogar eine ihnen genügende Ueberzeugung hervorbringen. Ich behaupte nur, kein ſubjectiver Glaubensgrund ſey

so ganz über jeden Zweifel und Einwurf erhaben, so durchaus von allen Seiten vollständig und bestimmt, als der moralische, behaupte sogar, die übrigen, wenn sie je einmahl einen Menschen ganz zum Ziele führten, erborgten geheime Kraft von dem moralischen. Der dem Menschen ursprünglich zukommende Trieb nach Wahrheit und Vollendung seiner Erkenntniss, so wie jener nach edlem reinem Vergnügensgenüsse können wichtige Momente für die religiöse Ueberzeugung vieler Menschen seyn. Allein, so oft sich durch sie allein, ein genügender Glaube an Gott befestigt zu haben scheint, wird man immer finden, dass das Bewusstseyn moralischer Verbindlichkeit die Hauptwirkung that, dass die Nothwendigkeit, der Drang zu entscheiden, im Grunde nur von diesem herkam. Wahrheit und Vollendung der Erkenntniss ist für den Menschen immer etwas begehrungswürdiges, auch wenn er sich nicht dazu verbunden fühlt; allein bloss als begehrungswürdig betrachtet, berechtigt jenes Gut keineswegs zur Annahme eines Gottes. Es muss als *Gegenstand* eines *moralisch nothwendigen Bestrebens*, als *Gegenstand einer Pflicht* gedacht werden; dann erst kann ein vernünftig motivirter innerer Drang erfolgen, an Gott und Religion zu glauben. Nicht anders hat auch Kant die Sache betrachtet, wenn er in dem wichtigen Abschnitte seiner Kritik d. r. V., welcher von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* handelt, von allen übrigen subjectiven Glaubensgründen nur denjenigen heraushebt, welcher in dem sittlichen Gesetze der Vernunft liegt.

Er giebt drey Stufen des *Fürwahrhaltens* oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Rücksicht auf die Ueberzeugung, an: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*. *Meinen* ist ihm ein mit Bewusstseyn so wohl *subjectiv* als *objectiv* unzureichendes Fürwahrhalten, und findet also in der natürlichen Theologie, wo es auf feste Ueberzeugung ankommt, gar nicht Statt. *Glauben* ist ihm ein Fürwahrhalten, *objectiv unzureichend*, aber *subjectiv* völlig zureichend. *Wissen* nennt er dasjenige Fürwahrhalten, welches sowohl *objectiv* als *subjectiv* zureicht. Er theilt den *Glauben* in den *pragmatischen*, *doctrinalen* und *moralischen*. Der *pragmatische Glaube* ist jener *zufällige Glaube*, der dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt. Dieser findet, nach dem Beyspiele, welches er selbst giebt, bey einem Arzte Statt, der die Heilung eines gefährlichen Kranken übernommen hat, dessen eigentliche Krankheit er, nach Zusammenrechnung und Beurtheilung aller Zeichen, nicht mit völliger Gewissheit bestimmen kann; der Arzt ist hier gezwungen, das Wahrscheinlichste anzunehmen, und wählt, wiewohl er seine Gründe für objectiv mangelhaft und unvollständig anerkennt, diejenigen Mittel, welche der angenommenen Krankheit angemessen sind; sein Glaube ist vielleicht seinem eigenen Urtheile nach bloss zufällig, und er kann nicht läugnen, dass ein Andrer die Wahrheit besser treffen dürfte; allein da er gezwungen ist, seinen besten Einsichten zu Folge zu urtheilen, und für den

Augenblick zu entscheiden, so muss er seiner Setzung getreu bleiben, und ihr gemäss die Mittel seiner Geschicklichkeit anwenden. Vom bloss *pragmatischen Glauben* unterscheidet Kant den *doctrinalen Glauben*, unstreitig eine ganz eigene Art des Fürwahrhaltens. Er drückt sich über denselben, so wie über andre Dinge, nicht eben sehr verständlich aus: „Weil," sagt er, „(825. A. A.) ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloss theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen, und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloss theoretischen Urtheilen ein Analogon von praktischen, auf deren Fürwahrhalten das Wort *Glauben* passt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. — Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. — Er geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben." Allem Anscheine nach will Kant nichts anders sagen, als: das menschliche Erkenntnissvermögen ist ursprünglich so eingerichtet, dass der Mensch, ohne zureichende objective Gründe gewisse Voraussetzungen anzunehmen gezwungen

ist, auf deren Festhaltung, wiewohl sie nur subjectiv motivirt ist, seine Befriedigung im Erforschen der Welt beruht, ohne welche er hingegen, aller Leitung beraubt, auf gut Glück, oder in Verzweiflung, beym Verlauf seines Betrachtens herumirrt. „Wir müssen gestehen," sagt er, „dass die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehört. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniss nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr *verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloss Natur sey*, so ist doch die zweckmäsige Einheit eine *so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft* auf Natur*), dass ich, da mir

*) Es ist in der That nicht zu läugnen, was mehrere Gegner *Kants* bemerkt haben, dass aus mehrern seiner Aeusserungen ein nicht völlig gerechtes Interesse gegen den theoretischen Vernunftgebrauch hervorleuchtet, dass er die theoretische Vernunft überall zu sehr herabsetzt, um sein ausschliessliches Lieblingskind, die praktische Vernunft, desto mehr zu erheben. Ganz sichtbar ist es in der Stelle, welche ich ausgezeichnet habe. Ich für meine Person kenne keine *Verbundenheit, mich meiner theoretischen Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloss Natur sey*, ich muss vielmehr, um mich ihrer im Reiche der Natur sofort sicher bedienen zu können, übernatürliche, und also auch übersinnliche Principien voraussetzen. *Die zweckmäsige Einheit* ist mir nicht bloss *eine grosse* Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, sondern eine *unnachlassliche*, nicht eine *zufällige* Absicht, sondern eine *subjectiv nothwendige*, nicht bloss eine *nicht unerhebliche Absicht*, sondern eine der *aller angelegentlichsten Absichten*.

überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbietet, sie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andre Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: dafs eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe: folglich ist es eine Bedingung einer zwar *zufälligen*, aber doch *nicht unerheblichen* Absicht, nemlich um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt mir so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; dafs ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten blofs ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: dafs ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern mufs ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken mufs. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortrefliche Ausstattung der menschlichen Natur, und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden." Der Grund der Ueberzeugung ist in allen Fällen dieser Art blofs subjectiv, wäre unser Erkenntnifsvermögen nicht ursprünglich und wesentlich so gerichtet, dafs es überall Einheit, Ge-

setzmäſsigkeit, und ſich gleichbleibende Fortdauer vorausſetzen müſste, ſo würde der von Kant ſo genannte doctrinale Glaube nimmermehr erfolgen können. Ich kann nicht umhin, hier zugleich zu geſtehn, daſs mir der groſse Weltweiſe dieſen Glauben zu ſehr als Kleinigkeit zu behandeln ſcheint, und hierinn gewiſs in Widerſpruch mit der Erfahrung geräth, welche deutlich genug zeigt, daſs er mit einer feſten, ſiegenden Stärke in den Geiſtern der Menſchen herrſcht. Zwar fordert der ſubjective Grund deſſelben nicht *ſo augenblicklich* Entſcheidung, wie es bey der Sittlichkeit der Fall iſt; allein ſeine Wirkſamkeit iſt deſſen ungeachtet unwiderſtehlich, und mit der Entwickelung der Vernunft ſelbſt nothwendiger Weiſe verbunden. Es giebt Situationen, wo er zu wanken ſcheint, und nicht die Lebendigkeit und Energie beſitzt, welche der Menſch für ſeine völlige Befriedigung wünſcht; allein, ſollte denn dieſs bey dem moraliſchen Glauben der Fall nie ſeyn, ſollte es Schande machen, frey zu geſtehen, daſs auch dieſer nur in Stunden einer entzückten Andacht ſeine volle, Geiſt und Herz erfüllende Kraft äuſserte? — Allein, ob ſchon Kant mir den doctrinalen Glauben zu geringfügig darzuſtellen ſcheint, ſo bin ich doch keineswegs der Meynung derjenigen, welche ihm den Vorwurf machen, er habe zu feſtes Zutrauen und zu groſse Erwartungen auf den *moraliſchen* geſetzt. Dieſer iſt unſtreitig der, welcher dem Menſchen am innigſten und eigenſten beywohnt.

Der ausführliche Vortrag des moralischen Glaubensgrundes an Gott und Religion gehört in den Abschnitt von den Beweisen für die Wirklichkeit Gottes. Hier nur die Gründe der Möglichkeit und die Organisation eines solchen Glaubens.

Die subjectiven Beschaffenheiten des Menschen sind alle dem Daseyn nach bedingt; es giebt keine, welche durch sich selbst erklärt und begriffen werden könnte. Allein nur eine einzige von allen legt ihm einen unwiderstehlichen Zwang auf, im Momente und für immer über ihren letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden, dringt also, bey der Ermangelung objectiven Erkenntnisses, auf einen befriedigenden Glauben an Gott und Religion. Wenn es darauf ankäme, im Voraus, und ohne sie noch selbst zu wissen, zu bestimmen, was das für eine Beschaffenheit seyn müsse, so würden keine höhern Forderungen an sie ergehen können, als folgende:

1) Daſs sie die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen sey, und zwar:

a) der Herrschaft)
b) der Würde) nach;

daſs sie also *a*) ohne von einem andern Vermögen abhängen zu müssen, über die übrigen alle gebiete, allen Gesetze vorschreibe, ohne selbst von irgend einem andern dergleichen zu empfangen, sich selbst durchaus Regel und Richtschnur sey, daſs in ihr die wahre Selbstständigkeit und Eigenmacht des Menschen liege; *b*) ohne alle Beziehung auf einen äuſsern Zweck, wozu sie etwa

Mittel wäre, unwandelbaren Werth besitze, an sich treflich und gut sey.

2) Daſs sie für sich ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes ausmache, vollendet, unzweydeutig und ausnahmelos sey.

3) Daſs sie, als das, was sie ihrem Wesen nach ist, keinesweges als Glied der Sinnenwelt betrachtet werden könne, nicht unter den Bedingungen und Gesetzen derselben stehe, sondern auf eine übersinnliche Sphäre der Wesen, auf ein Reich hinweise, worinn ganz andre Gesetze herrschen, als in der Welt der Erscheinungen, daſs also der Mensch im Bewuſstseyn derselben seine überirdische Wirklichkeit und seine Einbürgerung in ein höheres System der Wesen anerkenne.

4) Daſs sie uns zwinge, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck fest und für immer zu entscheiden, theils wegen des unerschöpflichen Interesses der Contemplation derselben, theils und besonders wegen der dringenden Nothwendigkeit, durch sie und ihr gemäſs zu handeln, und daſs sie uns zwinge, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck auf eine Weise zu entscheiden, welche mit ihrem Wesen und ihrer vollkommensten Wirksamkeit völlig harmonirt, jede Meynung zu verwerfen, welche derselben entgegen ist, und daſs nur durch Annahme einer Gottheit, nach dem ächten theistischen Sinne (III. Betr. S. 51.) die Möglichkeit ihres Daseyns und ihrer Natur begriffen werden könne.

Diese Forderungen nun treffen in derjenigen Beschaffenheit des Menschen vollkommen zusammen, welche wir die Moralität desselben nennen, und welcher jedes Individuum durch sich selbst bewusst wird.

1) Die Moralität ist die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen, der Herrschaft, sowohl als der Würde nach. Im Besitze und Vermögen derselben erkennt sich der Mensch als frey von allem äussern Zwange, als erhaben über jeden Einfluss fremder Kräfte, als selbst Gesetze gebend, und nur seinen eignen unterworfen. Im Bewusstseyn und der Betrachtung derselben erkennt der Mensch etwas, was an und für sich gut ist, ohne auf irgend etwas bezogen werden zu dürfen, ein in sich vollendetes, sich selbst genugsames Gutes. „Es ist überall nichts in der Welt," sagt der Verfasser der Metaphysik der Sitten, „ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein *guter Wille.*" Der gute Wille ist in jeder Rücksicht das Höchste und Beste, was der Mensch kennt, im ganzen Umfange der erkennbaren Dinge. Müssen wir uns nicht alle Kräfte der physischen Welt als ihm untergeordnet denken, schreibt nicht unsre Vernunft ihm zu Folge der ganzen Natur Gesetze vor? Gesetze, welche von ihrer Heiligkeit nichts verlieren, und wenn sich alle Kräfte der Natur gegen sie empören? Gilt uns irgend etwas im Reiche der Wesen für gut, ohne Beziehung auf den *guten* Willen? Kann irgend eine Erscheinung wirklichen Werth haben, wenn nicht

ein Schimmer der Sittlichkeit auf sie zurückfällt? — Wenn nun diese Beschaffenheit ohne gewisse religiöse Ueberzeugungen für den Menschen etwas ganz sinnloses, oder wohl gar widersinniges ist, muss sich der Mensch nicht zur festen Annahme derselben gezwungen fühlen?

2) Das reine Sittengesetz, der Grund aller Moralität, liegt in der Vernunft, als ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes, vollendet in sich selbst, unzweydeutig und ausnahmelos. Jedes Seelenvermögen hat Principien und Gesetze, allein keines hat ein so ganz selbstgenügendes, in sich beschlossenes, in sich und durch sich allein ein System bildendes Princip, als die praktische Vernunft. Ich möchte sagen, es sey in der ganzen uns erkennbaren Welt kein Vermögen, das ein so bestimmtes unabänderliches Ideal für seine Wirksamkeit befasste, als dieselbe, ein Ideal in seinen Umrissen so sicher und unverrückbar, dass eine Vernichtung desselben nicht einmahl für einen Augenblick zu denken ist.

3) Der Mensch erkennt sich im Bewusstseyn seiner Moralität, ohne noch über den letzten Grund davon entschieden zu haben, als Glied einer übersinnlichen Welt an, in welcher eine andre Ordnung der Dinge herrscht, als in der Sinnenwelt, deren Bürger er zugleich ist. Das ursprüngliche reine Sittengesetz der Vernunft ist so ganz anders, denn alles, was die sinnliche Natur darbietet, unterwirft sich so wenig dem noch so gewaltigen Zwang ihrer Kräfte, widerspricht oft so

feſt und unwiederruflich dem Gange ihrer blinden Wirkungen, verdammt oft ſo richterlich ſtreng die Anforderungen ihrer verführeriſchen Reitze, wenn ſie den Menſchen gegen daſſelbe empören wollen, daſs der Menſch ſich im Gefühle eines Daſeyns erheben muſs, mit welchem das Sinnenleben gar nicht nothwendig verknüpft iſt, eines Daſeyns, welches in eigener Kraft fortdauern kann, wenn auch alle Quellen von dieſem verſiegen. Wie feſt müſſen Ueberzeugungen ruhen, die mit dieſer Beſchaffenheit nothwendig verbunden ſind!

4) Wenn der Menſch ſich des Philoſophirens über alle Beſchaffenheiten ſeiner Natur auch enthalten kann, ſo iſt er doch gezwungen, über ſeine Moralität zu philoſophiren, ſo bald ſeine Vernunft dieſer Handlung fähig iſt. Iſt die Moralität im Menſchen die oberſte Beſchaffenheit, ſowohl der Herrſchaft als der Würde nach, ſo wird keine Meynung im Menſchen (von entwickelter Vernunft,) feſten Sitz nehmen, keine ſich innig in ſeine Natur einverleiben können, welche derſelben widerſtritte, oder ſie aufhübe; nur diejenigen, welche mit der vollkommenſten Wirkſamkeit des moraliſchen Vermögens harmoniren, werden für immer in ſeiner Seele haften, werden ſo ganz unauflöſslich Eins mit ihr werden, daſs man ihr einen Theil ihrer ſelbſt zu entreiſsen ſchiene, im Fall man ſie ihr entziehen wollte. Der Glaube an Gott kann dieſem nach nicht feſter gegründet werden, als wenn man zeigt, 1) das moraliſche Vermögen des Menſchen könne ſo, wie es da iſt, nicht daſeyn, wenn es keinen Gott gebe, die An-

nahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; 2) die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes sey die Bedingung einer *vollkommenen Wirksamkeit* des moralischen Vermögens, es müsse die menschliche Vernunft demnach in Widerstreit mit sich selbst gerathen, wenn sie das Daseyn Gottes läugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folge leisten zu müssen glaubte; nun könne sich aber die Vernunft nimmermehr durch das Sittengesetz *nicht verbunden* und ihm den Gehorsam versagen zu dürfen glauben; wenn sie sich seiner bewufst wird, sie müsse also die Ueberzeugung für wahr halten, welche mit der Anerkennung der ursprünglichen moralischen Verbindlichkeit nothwendig verknüpft ist.

Man sieht aus allem bis jetzt von mir Gesagten, dafs ich von Kant in Rücksicht des moralischen Glaubensgrundes für Religion gewissermaafsen abweiche. Ich bemerke nämlich im Menschen, wiefern er ursprünglich Moralität besitzt, und den Besitz derselben als höchsten gemeinschaftlichen Charakter seiner Gattung anerkennt, ein gedoppeltes Bedürfnifs, welches ihm religiöse Ueberzeugung aufdringt: *a) ein contemplatives Bedürfnifs; b) ein praktisches Bedürfnifs der Religion.* Kant gründet den Glauben an Gott blofs auf das zweyte; mir scheint es, als ob die Natur ihn auch an das erste geknüpft habe, als ob die blofse theoretische Contemplation der Sittlichkeit zur Religion hinleite.

I. Unter allen Gegenständen der erkennbaren Welt vermag keiner *die* Wirkung auf die Vernunft hervorzubringen, welche das Gesetz der Moralität des Menschen auf sie macht, wenn sie ihr ganzes Vermögen auf seine Betrachtung heftet. Die äussere Natur in der unerschöpflichen Fülle ihrer Schöpferkraft, der unendliche sternenvolle Himmel erfüllen mit gränzenloser, immer wachsender Bewunderung; allein wenn man von dieser Sensation wegrechnet, was der Mensch aus sich selbst nahm, die Beziehung auf einen vollendeten guten Willen und seinen nothwendigen Zweck, so bleibt nichts zurück, als ein blindes uninteressantes Staunen. Die Betrachtung des ursprünglich der menschlichen Natur inwohnenden guten Willens stellt uns in dem erhabensten Bilde das Ideal der grösstmöglichen Vollkommenheit eines endlichen Wesens dar, nicht als zufälliges Erzeugniss üppiger Phantasieen überspannter schwärmender Köpfe, sondern als charakteristische Bedingung eines wahrhaft menschlich seyn sollenden freyen Lebens, als unabtrennbares, in keinem Zuge veränderliches Muster für die Handlungen der Menschheit. Schon im Einzelnen ist das moralische Gesetz ein Gegenstand von unermesslicher Erhabenheit und unerschöpflichem Interesse, der Mensch muss sich im Gefühle seiner selbst mit Entzückung erheben, wenn er es mit reinem ungetäuschtem Blicke, gelösst von den drückenden Banden sinnlicher Neigungen, anschaut. Allein wir können das Sittengesetz im Einzelnen nicht betrachten, ohne dass sich uns eine ganze geschlossene Welt moralisch ausgestatteter und

verbundener Weſen darſtellte, ein Reich, in welchem die Vernunft zahllos vervielfältigt und doch durchaus ſich ſelbſt gleich, nach ewigen Geſetzen gebietet und richtet; und welch einen Anblick gewährt eine ſolche Welt! Vermag die reichſte kühnſte Phantaſie ein Syſtem von Kräften zu erdichten, deſſen Geſetzgebung ſo ganz durch ſich ſelbſt unüberſchwengliche Ehrfurcht und Liebe forderte? Allein, was ſie erfinden möchte, wird immer unendlich weit zurück bleiben, und wenn ſie ſich auch in ihrer Dichtung jenem Muſter näherte, ſo wird es ſich immer zeigen, daſs ſie die ſchönſten Züge von ihm ſelbſt erborgte. Die Vorſtellung des *daſeyenden* Syſtems *moraliſch vernünftiger* Weſen kann allein ſich ſelbſt übertreffen, wenn ſie ſich ganz entwickelt, und von allem fremdartigen reinigt. Da erſcheint dem betrachtenden Denker ein völlig ausgezeichneter durchgängig beſtimmter Grundriſs einer heiligen, friede- und harmonievollen Welt, nicht ein Grundriſs von der gemeinen Art, deſſen Ausführung der Willkühr eines Liebhabers überlaſſen iſt, nein; ein Grundriſs, der in allen ſeinen Zügen das unnachlaſsliche Gebot, ihn zu realiſiren, ſelbſt befaſst. — Bey dieſer Contemplation kann der Menſch nicht ſtehn bleiben, und, wenn er auch auf ſein praktiſches Bedürfniſs in dieſem Augenblicke nicht Rückſicht nimmt, ſo iſt die Betrachtung des Gegenſtandes allein genug, ihn zur Entſcheidung über den letzten Grund deſſelben zu zwingen. Dieſer Fall aber, daſs Contemplation allein, den Menſchen unwiderſtehlich zu einer ſolchen Entſcheidung be-

ſtimmt, und mit Sicherheit zur Religion leitet, iſt der einzige in ſeiner Art, ſo gewiſs, als es keinen ähnlichen Gegenſtand giebt, keinen, der den Menſchen mit einem ſolchen Intereſſe erfüllte. Der Grund der Entſcheidung iſt ſubjectiv, iſt das Intereſſe ſelbſt, welches die theoretiſche Vernunft bey Betrachtung der Moralität ſo innig und überwindlich ſtark fühlt; allein dieſes Intereſſe iſt das reinſte Vernunftintereſſe, welches möglich iſt, es bezieht ſich auf etwas, was *an ſich gut*, *über alles gut* iſt. Die ganze phyſiſche Natur kann nichts aufweiſen, was uns in den Zuſtand einer *ſolchen* Betrachtung verſetzen könnte, alle Vollkommenheiten, die ſie darſtellt, ſind bloſs relative, beziehungsweiſe gültige Vollkommenheiten, und keine von allen gründet ſich auf ſo beſtimmt und in ſich vollendet dargeſtellte, gleichſam mit *einer* Anſchauung der Vernunft zu faſſende Principien, keine von allen dringt, für ſich allein, dem Menſchen Entſcheidung über ihren letzten Grund und höchſten Zweck ab. Deſshalb kann auch der ſogenannte phyſikotheologiſche Beweis für ſich allein, ohne Verbindung mit moraliſchen Gründen, keine feſte Ueberzeugung bewirken, wie ich im künftigen ausführlich zeigen werde. Er kann es nur dann, wenn er mit dem contemplativen oder praktiſchen moraliſchen Beweiſe verknüpft wird.

II. Ich unterſcheide von dem contemplativen Bedürfniſſe des moraliſchen Menſchen das praktiſche deſſelben, welches eintreten muſs, wiefern er dem Sittengeſetze gemäſs zu handeln, ohne Einſchränkung und Nachlaſs durch die Vernunft verbunden

ist, und doch diese Verbundenheit nur unter *der* Bedingung für vernunftmäſsig halten kann, daſs es einen Gott gebe, von dessen vollkommen gutem Willen, vollkommener Weisheit und Macht, die Bestimmung der Welt und des Menschen abhänge. Dieſs ist die Beweisart, auf welche Kant die Wahrheit der Religion zurückführt, wiefern wir durch *natürliche* Leitung unsrer eigenen Vernunft zu ihr gelangen können; eine Beweisart, welcher man auf keine Weise weder die Neuheit, noch die unwiderstehliche Ueberzeugungskraft mit Grunde absprechen kann, welche ihr von ihrem Urheber beygelegt wird. Nur bedenke man wohl: 1) daſs Kant keinesweges behauptet, es sey vor ihm niemand durch den moralischen Glaubensgrund überzeugt worden, und es habe erst seiner Entdeckung bedurft, um den Menschen diesen Weg zur Gewiſsheit zu eröffnen. Eben so wenig als Kant glaubt, durch seine Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft den Menschen das reine Sittengesetz allererst eingepflanzt zu haben, eben so wenig wird er sich einbilden, er habe es erst durch seine Moraltheologie möglich gemacht, daſs Menschen durch das Bewuſstseyn ihrer ursprünglichen moralischen Verbundenheit von den Wahrheiten der Religion überzeugt werden können. Er behauptet vielmehr eben, daſs der eigentliche wahre Grund aller bloſs natürlichen, innigen und festen religiösen Ueberzeugung von jeher nichts anders, als das Bewuſstseyn der Moralität gewesen sey; zugleich aber freylich, daſs die Philosophen die Organi-

ſation des Naturglaubens an Gott und göttliche Dinge nicht gehörig beobachtet, oder doch nicht richtig und vollſtändig genug entwickelt haben. 2) Daſs er gar nicht läugnet, daſs mehrere Weltweiſe und Theologen, vor ihm, die Moralität als ein Moment der Ueberzeugung in der natürligion Religion behandelt haben, ſondern nur ſoviel ſich mit Recht zueignet, daſs kein bekannter Denker vor ihm *den im Bewuſstſeyn der Moralität gegründeten innern Zwang*, einen Gott zu glauben, ſo wahr, vollſtändig und bündig aus *ſeinen beſtimmten Principien* entwickelt und dargelegt hat. Das erſtere zu läugnen, ſetzte eine Unkunde der philoſophiſchen Geſchichte voraus, welche bey einem Gelehrten, wie er, gar nicht zu denken iſt, und welche ihm, ausdrücklich oder verſteckt, zuzutrauen, einen hohen Grad, ich weiſs nicht, ob mehr von Einfalt oder von Vermeſſenheit verrathen würde. Schon im Cruſius fand ja Kant bey der Lehre vom Daſeyn Gottes der Moralität gedacht, und aus dem Daſeyn eines *Gewiſſens* im Menſchen einen Beweis für das Daſeyn Gottes hergeleitet. Allein ſo lange noch kein Weltweiſer die moraliſche Vernunft mit *der* Schärfe zergliedert, und ihre Principien mit *der* Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit dargelegt hatte, als es nun Kant gethan, war es auch nicht möglich, den nothwendigen Zuſammenhang des Bewuſstſeyns der uns inwohnenden moraliſchen Vernunft mit den Wahrheiten der Religion ſo beſtimmt und vollſtändig anzugeben, als es von ihm geſchehen iſt. 3) Daſs er gar nicht in dem Wahne ſteht, als ob nun, nach

Erscheinung seiner Schriften, *alle* Menschen von der Wahrheit der natürlichen Religion durch seinen Beweis überzeugt werden würden. Diess setzte einen Mangel an Menschenkenntniss voraus, welcher Kanten nur von denen zugeeignet werden könnte, die selbst damit gestraft wären. Nur diejenigen glaubt er, wie es aus allen seinen Aeusserungen erhellen muss, einer festen Ueberzeugung auf dem moralischen Wege fähig, welche ein vorzüglich reines, helles, immer gegenwärtiges und angelegentlich dringendes Bewusstseyn ihrer angebohrnen moralischen Verbindlichkeit nach deren ganzem Umfange, und demselben zu Folge ein zartes, immer waches und strenges Gewissen besitzen. „*Sorget ihr nicht*," sagt er an irgend einem Orte, „*dass ihr vorher, wenigstens auf dem* „*halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr* „*auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen* „*machen* *)!"

Die Nothwendigkeit der Ueberzeugungskraft des Kantischen moraltheologischen Beweises ruht am Ende auf der Nothwendigkeit der Vernunft, mit sich selbst einstimmig zu seyn. Wäre dieses nicht für dieselbe Bedürfniss, könnte sie, im *ge-*

*) S. Krit. d. r. V. im Abschnitte von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben*. Herr Jakob drückt sich in seiner bereits mehrere Mahle angeführten Preisschrift sehr gut darüber aus, wenn er sagt: *der Glaube des Menschen an Gott und Unsterblichkeit müsse gerade so gross und stark seyn, als der Glaube desselben an seine Pflicht.*

ſenden Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſeyn, ſo könnten ſich in einem und demſelben Menſchen unbedingte Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengeſetzes, und entſchiedene Läugnung der Wirklichkeit Gottes vertragen. Allein da *Einigkeit mit ſich ſelbſt* gleichſam eine Bedingung des Lebens der Vernunft iſt, und ſie keinesweges zwey Urtheile, die einander entgegen ſind, zugleich für wahr halten kann, ſo iſt *feſte Ausübung der wahren Moralität, und entſcheidender Atheiſm* in einem und demſelben Subjecte nicht möglich. Man verſtehe meine Worte wohl; ich ſage: Ausübung *der wahren Moralität*, ſchlieſse damit alle bloſs *dem Scheine nach* moraliſch gute Handlungen aus, und beziehe mich bloſs auf diejenigen, welche durch *Bewuſstſeyn und Einſicht der Verbindlichkeit mit vollkommener Freyheit* vollbracht werden. Alle diejenigen fallen alſo hier weg, welche in einem bewuſstloſen Mechaniſmus, in Laune, in Weichlichkeit und andern Urſachen, ihren Grund haben; nur die werden in Rechnung gebracht, welche durch freye, innige Ueberzeugung von der Wahrheit und Vernunftnothwendigkeit der Pflicht wirklich werden. Ich ſage ferner, *feſte Ausübung*, d. h. eine ſolche, die nicht etwa bloſs dann eintritt, wenn keine Schwierigkeiten, keine Hinderniſſe zu überwinden ſind, ſondern ſelbſt durch die gröſsten Aufopferungen nicht gehindert wird. Ich ſage endlich *entſcheidender Atheiſm*, d. h. ausdrückliche, von keinem Zweifel geſtöhrte Fürwahrhaltung des Urtheils, daſs kein Gott ſey.

Wenn die menschliche Vernunft *durch ihre Natur* unwiderstehlich gezwungen ist, einen Satz für wahr zu halten, ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung, so muss es ihr 1) unmöglich seyn, einen andern für wahr zu halten, durch dessen Wahrheit die Wahrheit von jenem aufgehoben würde. 2) Muss es für sie nothwendig seyn, alle die Sätze für wahr zu halten, welche mit jenem Satze nothwendig verknüpft sind, und ohne deren Fürwahrhaltung sie jenen Satz, zu dessen Fürwahrhaltung sie doch durch ihre eigene Natur gezwungen ist, nicht rechtmässiger Weise für wahr halten könnte. Für diese Beschaffenheit der Vernunft lässt sich kein weiterer Grund angeben, als dass sie Vernunft ist, und diese Consequenz zu ihrer Natur gehört. Der Grund ist also bloss subjectiv.

Die theoretische Vernunft kann keine realen Erkenntnisse einer übersinnlichen Welt liefern, allein sie hat zureichenden Grund, die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt zu behaupten, und die unzubezweifelnde Möglichkeit, dass in derselben es Naturen, Gesetze, Ordnungen, und durch dieselben gebildete Systeme geben könne, welche wir nach der jetzigen Einschränkung unsers Erkenntnissvermögens auf die Erkenntniss der Sinnenwelt, nicht zu begreifen vermögen. Sie kann also von der übersinnlichen Welt weiter nichts wirkliches, positives behaupten, als dass sie ist, nichts weiter läugnen, als dass sie nicht ist.

Nun erkennt dieselbe Vernunft, wiefern sie über die freyen Handlungen des Menschen gebie-

tet, sich ursprünglich und unauflösslich an ein Gesetz gebunden, von dessen Wahrheit und Güte sie so gewiss, wie von ihrem Daseyn überzeugt seyn muss, wenn sie es auch nur ganz an sich, ohne alle Rücksicht auf Folgen betrachtet; sie ist gezwungen, über den letzten Grund und höchsten Zweck ihrer festen Verbindlichkeit durch dasselbe kategorisch zu entscheiden, sieht ein, dass in der Sinnenwelt kein Wesen anzutreffen ist, welches die letzte Bedingung dieser Beschaffenheit ihrer Natur enthielte, dass also dieselbe entweder überhaupt nirgends, oder in einem übersinnlichen zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesen liegen muss; dass sich nirgends ein zureichender Grund dafür finde, ist der Vernunft zu glauben nicht möglich, sie müsste sonst das ihr eigene Gesetz für grundlos erklären, sie muss also ein übersinnliches zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Wesen voraussetzen, so geeigenschaftet, dass es den letzten völlig zureichenden Grund des Sittengesetzes, wodurch die Vernunft verbunden ist, enthalten könne, denn diese Ueberzeugung ist mit ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Sittengesetzes nothwendiger Weise verbunden; sie müsste an sich selbst irre werden, müsste an ihrer eignen Natur zweifeln, oder wohl gar sie ganz vergessen, wenn sie die *eine ohne die andre* mit wahrer Innigkeit hegte; sie müsste entscheiden, ihr *vernünftigstes* Gebot sey zugleich das *unvernünftigste*, wenn sie sich streng und unausnahmelos moralisch verbunden glaubte, und zugleich die Wirklichkeit Gottes läugnete.

Diefs find die Hauptglieder des Triebwerks, durch welches der moralifche Menfch unwiderftehlich zum Glauben an Gott und Religion gehoben wird, wenn er ernftlich über fein Verhältnifs in der Welt philofophirt. Nicht alle thun diefs indeffen, und von denen, welche es wirklich thun, bey weitem nicht alle mit völlig deutlichem Bewufstfeyn. Allein hier ift nur von denen die Rede, deren Vernunft im vollkommenen Spiele ihrer gefetzmäfsigen Wirkfamkeit ift, in theoretifcher fowohl, als praktifcher Rückficht, wo alfo keine innre Feder ruhet, fondern alle im lebendigen Wirken begriffen find. Diefe müffen, gedrungen durch ihre Natur, vom Bewufstfeyn ihrer Moralität zum religiöfen Glauben übergehn. Ich will die praktifchen Gründe diefes Vernunftzwanges jetzt im Einzelnen durchgehn.

Die Grundwahrheit, von welcher die Vernunft ausgeht, ift das *Dafeyn* des *Sittengefetzes* in den vernünftigen Naturen, und zwar das *urfprüngliche* Dafeyn deffelben nicht blofs in einigen, fondern *in allen*. So wenig man die Vernunft überhaupt läugnen kann, eben fo wenig kann man in ihrem Wefen ein Princip läugnen, nach welchem fie über die freyen Handlungen gebietet, ein Princip, welches die allgemeine Form für alle Handlungen enthält, welche von dem Gebrauche der Freyheit abhängen. Die theoretifche Vernunft *fordert* den letzten Grund für alles, *was ift;* die praktifche Vernunft *beftimmt* den letzten Grund für alles, *was feyn foll.* Die erftere hat ein *Princip*, *womit fie fordert;* die letztere ein *Gefetz*, *wornach fie gebietet*

und *entscheidet.* Die praktische Vernunft ist in der menschlichen Natur mit einem ununterdrückbaren ursprünglichen Triebe zur Glückseeligkeit zusammengestellt; allein sie hat keinesweges mit diesem einen und denselben Grund, kann am allerwenigsten von ihm selbst abhängen, in ihm gegründet seyn. Die praktische Vernunft nimmt bey ihrem Gebote auf das eigene Wohlseyn des freyen Wesens nicht Rücksicht, sie gebietet ihm, sich wahre *Würde*, sich *Verdienst* zu erwerben, das heisst, aus *Achtung gegen das Gesetz der Vernunft*, aus *Gehorsam gegen die Pflicht*, gesetzmässig zu handeln; sie gebietet ihm also sogar seine eigene Glückseeligkeit aufzuopfern, wenn dieses Opfer die Bedingung des Erfüllens einer Pflicht ist. Kant fasst das Gebieten der Vernunft über die freyen Handlungen in den erhabenen Formeln zusammen: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde: Handle, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.* Dieses höchste aller sittlichen Gebote liegt unwandelbar im Bewusstseyn des vernünftigen Wesens, ist der bestimmte Gegenstand des Bewusstseyns der Vernunft selbst, wiefern ihr freye Handlungen untergeordnet sind, wird durch nichts verändert, was geschieht, bleibt vielmehr, unerachtet der unermesslichen Summe von wirklichen Handlungen, die ihm entgegen sind, eines und dasselbe. Der Vernunft, als solcher, fällt diess Gesetz auf keine Weise zur Last; (sie müsste sich selbst zur Last fallen, wenn es möglich wäre,) sie erkennt seine in

ſich ſelbſt vollendete, gar keines weitern Erweiſes, keiner Zergliederung bedürfende Trefflichkeit in einfacher reiner Selbſtbeſchauung, und ermiſst auf dieſe Weiſe den *ganzen Umſang* des *Sollens* für den Menſchen, die *ganze Sphäre* der *Pflicht*. Alles, was die Vernunft als Pflicht, als moraliſch nothwendig anerkennt, muſs ſie ihrer Freyheit gebieten, alſo unnachlaſslich die *ganze Sphäre der Pflicht*. Die Vernunft kann vernünftiger Weiſe nur Dinge gebieten, welche geſchehen können; ſoll ſie alſo vollendete reine Pflichtmäſsigkeit mit Grunde gebieten, und ſich dabey ſelbſt verſtehn und billigen, ſo muſs ſie überzeugt ſeyn, ihr Gebot könne wirklich vom Menſchen erfüllt werden. Das Bewuſstſeyn des Geſetzes und ſeiner vollen Verbindlichkeit iſt demnach mit der Vorſtellung der Erfüllbarkeit deſſelben verknüpft. Der Begriff des *uneingeſchränkten moraliſchen Sollens* führt demnach nothwendiger Weiſe auf den Begriff des *uneingeſchränkten moraliſchen Können*s. Dieſe beyden verbundenen Begriffe des *Sollens* und *Könnens* würden der Vernunft nur etwas Widerſinniges ſagen, wenn nicht mit ihnen der Begriff des *wirklichen Ausübens* verknüpft würde; ſie muſs alſo von ihnen zu der Vorſtellung hingeleitet werden, daſs von dem freyen Weſen wirklich dereinſt *gethan werden wird*, was *gethan werden ſoll* und *gethan werden kann*. Dieſes läſst ſich nun nicht gedenken, ohne eine Fortdauer anzunehmen, angemeſſen der Forderung der Moralität. Nach den Verhältniſſen des jetzigen Lebens kann ſich der Menſch nur in ſehr geringem Grade dem ihm durch die Vernunft

ſelbſt vorgeſtecktem Ziele einer ganz reinen Tugend nähern, er muſs alſo eine *Zukunft* annehmen, und da ſich für ein *endliches* vernünftiges Weſen *völlige* Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, das iſt *Heiligkeit*, in keinem Zeitpunkte ſeines Daſeyns gedenken läſst, und für daſſelbe alſo nur ein ins Unendliche fortgehender Progreſſus zu jener oberſten von allen Vollkommenheiten möglich iſt, ſo muſs er eine ins Unendliche fortdauernde Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vorausſetzen.

So poſtulirt alſo, um mit Kants eigenem Worte zu reden, die praktiſche Vernunft die Unſterblichkeit der Seele, d. h. ſie muſs dieſelbe, wiewohl aus der Natur der Seele ſelbſt eben ſo wenig für als wider dieſelbe eine Demonſtration geführt werden kann, für wahr halten, weil die Wahrheit derſelben mit der Wahrheit des *a priori* uneingeſchränkt geltenden Sittengeſetzes in der Vernunft unzertrennlich zuſammenhängt. Wäre dieſes Geſetz nicht wirklich ein urſprüngliches, weſentliches Geſetz der Menſchheit, könnte der Menſch entweder ſeine ganze Verbindlichkeit, oder doch den uneingeſchränkten Umfang derſelben wegvernünfteln, könnte er es ſich in irgend einem Falle als nachſichtlich denken, ſo könnte keine nothwendige Verknüpfung des Glaubens an Unſterblichkeit mit dem Bewuſstſeyn der Pflicht Statt finden.

Das moraliſche Geſetz iſt der alleinige Beſtimmungsgrund des rein vernünftigen Willens, und bloſs als das betrachtet, leitet es zum Glauben an unendliche perſönliche Fortdauer. Allein wenn

auch das vernünftige Wesen hierüber mit sich einig seyn muſs, so hat es doch unwidersprechliches Recht, auf eine Glückseeligkeit Anspruch zu machen, die seiner Würdigkeit angemessen sey; es muſs *Würdigkeit*, und ihr *proportionirte* Glückseeligkeit, als schlechterdings beysammen seyn sollend denken. Sein Emporarbeiten zur Tugend aus reinem Bewuſstseyn der Pflicht kann ihm nur in sofern vernünftig scheinen, wiefern es ihm gewiſs ist, daſs es im Ganzen seiner Existenz in Beziehung auf alle Wünsche seiner Natur nach eben demselben Gesetze eines guten Willens behandelt werden wird, dem es selbst untergeordnet ist, daſs es also, wenn es sich der Glückseeligkeit durch Tugend würdig gemacht hat, derselben auch theilhaftig werden wird; es muſs eben so nothwendig, als es verbunden ist, ohne alle Beabsichtigung von Glückseeligkeit *gut* zu handeln aus Pflicht, die seinem Verdienste angemessene Glückseeligkeit fordern, oder seine reinmoralische Maxime für unvernünftig und nicht verbindend halten. Allein die *Vernunft* selbst für *Unvernunft* zu halten, ist wenigstens der *Vernunft* nicht möglich, ist ihr eben so unmöglich, als Daseyn für Nichtseyn, Leben für Tod zu halten. Sie ist also gezwungen, eine Bedingung zu suchen, unter welcher ihre gerechten und unnachlaſslichen Forderungen befriedigt werden können. In ihr selbst kann der wirkende Grund der künftigen verhältniſsmäſsigen Vereinigung der Sittlichkeit und Glückseeligkeit nicht liegen, eben so wenig in den Kräften der physischen Natur, sie muſs also das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der

gesammten Natur voraussetzen, welche den Grund der Sittlichkeit des Menschen, und der künftigen Uebereinstimmung der Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit enthält, einen Gott.

Diess sind die Grundlinien der Kantischen Methode, die Wahrheit des Glaubens an Gott aus moralischen Gründen darzuthun, einer Methode, welche schlechterdings keine ähnliche vor sich hat, auch keinesweges haben kann, da sie ganz auf der Kanten eigenthümlichen Theorie der Sittlichkeit beruht. Der feste Grund derselben ist das in der menschlichen Vernunft ursprünglich enthaltene Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, seiner nicht einzuschränkenden Verbindlichkeit. Das vernünftige Wesen besitzt durch dasselbe: 1) nothwendige, unnachlassliche Verbindlichkeiten; 2) nothwendige unnachlassliche Ansprüche auf Glückseeligkeit, und kann also die letztern eben so wenig aufgeben, als die erstern. Der Gegenstand des reinen vernünftigen Willens ist also Würdigkeit, glückseelig zu seyn, und die ihr angemessene Glückseeligkeit selbst. Wiefern nun dieses höchste Gut, *der ursprünglichen Einrichtung* der *praktischen Vernunft* zu Folge, Gegenstand ihres gesetzmässigen Wirkens seyn *muss*, und es dieses doch, ohne Ueberzeugung von *Gott* und *Unsterblichkeit*, vernünftiger Weise nicht seyn könnte, so ist die Vernunft gedrungen, beyde zu glauben. Es giebt ausser diesem Falle keinen einzigen im ganzen Umfange der Möglichkeit, wo man nothwendiger Weise einen nicht zu erweisenden theoretischen Satz fest glauben müsste, wegen eines Bedürf-

nisses. Denn das Bedürfniss des moralischen Menschen, als eines solchen, ist in seiner Art einzig, und hat seines Gleichen gar nicht. Man ist also nicht eben scharfsinnig verfahren, wenn man Kanten Beyspiele von Gegenständen einer schwärmerischen Begier einzelner überspannter und verstimmter Menschen entgegengestellt hat, welche oft etwas mit dem feurigsten Wunsche zu verlangen gezwungen seyn können, ohne desshalb ein Recht zu bekommen das Daseyn davon, (wiewohl es oft von solchen geschieht,) zu glauben. So führte der sonst so tiefsinnige Wizenmann das Beyspiel eines Verliebten an, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloss sein Hirngespinst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, dass ein solches Object wirklich wo existire. Kant antwortet ihm, wie mir scheint, ganz befriedigend: „Ich gebe ihm hierinn vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniss auf Neigung gegründet ist, die nicht einmahl nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein bloss *subjectiver* Grund der Wünsche ist. Hier aber ist ein Vernunftbedürfniss, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht." Diess scheint

auch Herr *Ewald* in seiner kleinen Schrift *über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit*, nicht mit gehöriger Schärfe in die Augen zu fassen, und ich kann nicht umhin, einige Worte über seine Parabel: die *Höhlenbewohner*, zu sagen, deren letzter Zweck kein andrer ist, denn die Kantische Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, als unstatthaft und unbefriedigend darzustellen.

Ich gestehe gern zu, daſs man an eine Parabel nicht zu strenge Forderungen machen darf, und daſs die eben angeführte Ewaldische in vielen Stücken mit Genie entworfen und ausgeführt ist; allein Kanten ist offenbar Unrecht geschehn, und die Wahrheit seiner Erweismethode für die Religion mehr in Schatten gestellt, als es selbst in einer Parabel erlaubt war. Auch konnte dieſs kaum anders erfolgen, da die Moralität, worauf sich Kants Beweis gründet, in ihrer Art einzig ist, und es keinen Gegenstand giebt, der nur irgend eine Aehnlichkeit damit hätte. Herr Ewald vergleicht das Menschengeschlecht mit Höhlenbewohnern, welche zur Strafe verdammt sind, das Licht der Sonne nicht wieder zu sehn, und findet in dieser Vergleichung wirklich verschiedene treffende Beziehungen auf die Philosophemen der Metaphysiker über das Daseyn und die Natur der Gottheit. „Die Philosophen in der Höhle," erzählt er, „theilten sich, wie natürlich, in verschiedene Partheyen, und jede fand, wie natürlich, Unphilosophie und Unvernunft in der andern Parthey. Einige behaupteten, Obst und Gemüse sey ehemahls

bey grofsen Fackeln reif geworden; und so werde es aufser der Höhle noch immer reif. Andre läugneten zwar die Existenz der Sonne nicht; aber sie bewiesen unwiderleglich, dafs die ganze Licht- und Feuermasse, im Stein, im Wachs, im Oel, im Talg, — alles zusammen, was an den Körpern leuchte und wärme, Sonne sey. — Einige demonstrirten, dafs alles in der Welt, also auch das Licht, eine Hauptquelle haben müsse; eine Sonne sey also nothwendig, und wie jedes nothwendige Ding wirklich. Sie bewiesen, dafs das Obst und Gemüse nicht reif werden könne ohne Sonnenlicht; und diefs hatte freylich einige Wahrscheinlichkeit, weil es noch keinem jener ersten Philosophen gelungen war, Weintrauben durch Fackelnlicht zu reifen. Sie zeigten, dafs die Sonne, als das Ideal von Lichtvollkommenheit nothwendig auch Existenz haben müsse, weil Existenz eine Hauptvollkommenheit sey. Es war bey ihnen völlig ausgemacht, wie die Sonne seyn und nicht seyn, in welcher Richtung sie leuchten müsse, oder nicht leuchten könne; ausgemacht, dafs man sie mit gehöriger Würde unbeweglich am Himmel sehe, dafs es ihrer Sonnennatur und Sonnentrefflichkeit wesentlich sey, von keinem Auge gesehen und von keiner Nerve gefühlt zu werden. „Was die Höhlenbewohner haben, das ist der höchste Grad vom Genufs, was wir Philosophen lehren, das ist der höchste Grad von Weisheit. „Durch diesen Zweck ihrer Philosophie suchten sie wohlthätig ihre Mitbrüder zu gewöhnen an unterirdische Luft und Lampenlicht, und wohlthätig in ihnen zu tödten die schwärmerische Sehn-

sucht nach freyer Luft und Sonnenlicht." Vortrefflich passend im Ganzen; Züge genug, um den Zustand der Philosophie zu erkennen, in welchem Kant auftrat. Allein, welcher Kenner der Moraltheologie dieses Weisen dürfte mit folgender Darstellung zufrieden seyn. „Schon hatten sie ihre Absicht ziemlich erreicht, als ein andrer Philosoph auftrat, der das Gebäude ihrer Demonstration mit fürchterlicher Kraft zerstöhrte. Er bewies unwiderleglich, dass man über nichts reden, von nichts Beweise geben könne, was ausser den Gränzen der Erfahrung liege, dass man also weder die Nothwendigkeit, noch die Entbehrlichkeit, und noch weniger die Eigenschaft der Sonne demonstriren könne, weil niemand die Sonne gesehen habe. Als man darüber erschrak, so versicherte er, dass er einen ganz andern Beweis geben wolle. — „*Ich möchte* gern überall Licht haben; gern weit um mich her sehen," sagt' er. „Meine Augen reichen sehr weit; bey diesen Lichtern kann ich sie nicht recht brauchen. Ich habe da eine *Lorgnette*, ein *Sehrohr* geerbt; was soll mirs, umschlossen von nahen Felsen? *Meine* Vernunft *fordert* eine Sonne, und *jede* Vernunft; also muss eine Sonne seyn." Die Denker unter den Höhlenbewohnern gaben ihm Beyfall, obgleich viele unter ihnen keine Lorgnetten und Sehröhre geerbt, und am Lampenlicht bisher genug gehabt hatten. Aber manche schüttelten die Köpfe. Es wollte ihnen nicht recht einleuchten, dass alles daseyn müsse, was *die Vernunft von einem Paar Höhlenbewohnern* fordere." In der That dürften diejenigen Leser der Ewaldischen Parabel, welche der Kanti-

schen Philosophie ganz unkundig sind, durch eine solche Schilderung auf den Gedanken gerathen, dieser Weltweise wolle sich entweder mit der philosophischen Welt eine sehr unphilosophische Lust machen, oder er sey, wie viele Theoristen der Vernunft, Zwischenräumen ausgesetzt, wo ihm seine Vernunft nicht pünktlich genug zu Gebote stehe. Die Demonstration des Höhlenbewohners ist in der That so beschaffen, dass es gar keine Ungerechtigkeit wäre, wenn die übrigen Herren Brüder in der Höhle ihn vor Unwillen zur Höhle hinaus an das volle Sonnenlicht führten. Ich begreife nicht, wie ein so geistreicher Mann nicht im voraus die Unmöglichkeit sehen musste, irgend einen Fall zu dichten, der der Situation des moralischen Menschen, auch nur entfernt, ähnlich wäre *).

*) Ich entwarf vor einem Jahre selbst einen ähnlichen Versuch, in einer Parabel das Verhältniss der Kantischen Philosophie zu den demonstrativen Systemen anschaulich zu machen, kam auch mit der Ausführung bis auf den moraltheologischen Beweis für das Daseyn Gottes. Allein wie sehr ich mich auch bemühte, irgend einen nur dem Scheine nach adäquaten Fall zu erdichten, welcher auf die Situation des Menschen, wie er im Bewusstseyn seiner Moralität und seiner gerechten Ansprüche zum Glauben an Gott übergeht, passend bezogen werden könnte, so gelang es doch nicht. Ich gieng von Möglichkeit zu Möglichkeit über, wählte, verwarf, und wählte wieder, bis ich endlich durch genauere Erwägung des Vornehmens selbst die Unausführbarkeit desselben einsahe, und den Versuch für immer aufgab. Ich wünschte, Herr Ewald, der so viel Gutes über Kant sagt, hätte dieses auch gethan.

Der Ewaldische Höhlenbewohner, welcher die Rolle Kants spielt, muss sich selbst lächerlich vorkommen, wenn er deshalb, weil *seine* Augen weit reichen, und *er* sie bey den Lichtern nicht genug brauchen kann, deshalb, weil *er* eine Lorgnette, ein Sehrohr geerbt hat, berechtigt zu seyn glaubt, das Daseyn einer Sonne anzunehmen. Beydes ist etwas ganz Zufälliges, bloss Individuelles. Ganz anders bey der Kantischen Methode; die Moralität kommt nicht diesem oder jenem Individuum, sondern der ganzen Gattung Menschheit zu, muss also bey einem jedem Einzelnen gefunden werden, welcher dazu gehört. Die Vernunft des Ewaldischen Höhlenbewohners fordert eine Sonne wegen der Augen, der Lorgnette und des Sehrohrs ihres Subjectes, also nicht wegen einer Beschaffenheit, die ihr selbst, wiefern sie Vernunft ist, zukommt; Kants Vernunft schliesst von ihrer innigsten, eigenthümlichsten Beschaffenheit. Die Vernunft des Höhlenbewohners wird keineswegs uneins mit sich selbst, wenn auch die schärfern Augen, ihres Subjects, keinen ihnen angemessenen Sehkreis finden, und Lorgnette und Sehrohr ungenutzt daliegen; die menschliche Vernunft, wie Kant sie mit kräftiger Wahrheit darstellt, zerfällt mit sich selbst, widerspricht sich selbst, wenn sie Verbindlichkeit festhält, und Gott und Unsterblichkeit läugnet.

Ganz räthselhaft würde es bleiben, wie Herr Ewald so schief und beziehungslos dichten konnte, wenn nicht aus dem auf die Parabel folgenden vierten Briefe genugsam erhellte, dass er den Sinn eines *Postulats* bey Kant nicht richtig gefasst hat.

„Es liegt Wahrheit," sagt er, „in dem, was Kant sagt, Wahrheit, die ich tief fühle, und in den besten Stunden meines Lebens mit unwiderlegbarer, mein ganzes Wesen durchströmender, Gewissheit fühle; Wahrheit, die schwerlich ein andrer als Kant so fest halten, und für die speculative Vernunft zubereiten konnte. Wem schweben nicht Momente vor, wo er im tiefsten Drucke fürchterlicher Leiden aus unwiderstehlichem Instinct zu Gott, als einem Lebendigen, Gegenwärtigen, Erbittlichen, sprach, obgleich seine Philosophie und Theologie vielleicht von einem solchen Gott nichts wusste? Oder, wo das volle, vollauf beseeligte, von Dankbarkeit erstickte Herz einem Gott dankte, bloss, weil es einen Gott bedurfte zum Erguss seines Dankes? wo also unser innerstes Gefühl, das eigentliche *Ich* in uns vom *Bedürfniss* gerade übergieng zum *Gegenstand* des *Bedürfnisses*, zum *Glauben* an dessen *Daseyn*, und das mit einer Gewissheit, gegen die jede Demonstration, o welch elendes Knabenexercitium war. Das ist also nicht zu läugnen, der gesundfühlende Mensch schliesst von reinem, ungesuchtem natürlichem Bedürfniss, auf etwas, das diess Bedürfniss befriedigt. Nein; *schliesst* nicht; der Glaube *durchblitzt* ihn mit himmlischer Klarheit in manchem Moment." Herr Ewald hält hier offenbar die Kantische Idee nicht fest. Kant hat nie behauptet, dass *jedes* dringende Bedürfniss des Menschen einen festen Glauben an Gott erzeugen könne, sondern stützt sich bloss auf das Bedürfniss des *moralischen* Menschen. Er wird also Herrn *Ewald* in

Beziehung auf die Gefühle, welche *er* schildert, sehr gern zugeben: „Das sind *Momente*, Stunden; den Nachklang im Herzen mitgerechnet, höchstens Tage. Es ist keine Gewissheit, die *bleibt*; nichts festes, woran man sich immer, auch in *dürren* todten Stunden halten kann. Oft nur eigentliches Blitzlicht, das uns hintennach die Finsterniss um uns her desto peinlicher macht." Denn *blosse* Nothdurft, *blosser* Drang *irgend eines* Bedürfnisses berechtigt zu keinem Glauben an etwas, giebt keine zureichenden subjectiven Gründe, bewirkt also auch keine feste Ueberzeugung; wiewohl in schwärmerischen Gefühlsstunden, wer weiss was nicht für ein zufälliger Wunsch in ein Fürwahrhalten, für den gegenwärtigen Augenblick, übergehn kann. Kant eignet bloss der Moralität des Menschen das Recht zu, einen innern Zwang zu gründen, Gott und Unsterblichkeit vorauszusetzen, und hier fragt es sich, ob er nicht das Recht hatte, den Ideengang, mit welchem der moralische Mensch, so bald er über seine Natur und Bestimmung philosophirt, zum Glauben an die Religion übergehn muss, in deutlichen Schlüssen darzustellen; ob er hingegen, wie Herr Ewald meint, es beym blossen Gefühle bewenden lassen musste, ohne es zergliedern und aufklären zu wollen. „Dieser Glaube," sagt er, „darf nicht entwickelt, in Vernunftpostulate aufgelöset werden; und auch ein *Kant* durft' es nicht, und konnt' es nicht. Ein elektrischer Schlag lässt sich nicht auf das Papier zeichnen, und durch den Verstand lässt sich die Innigkeit einer Empfindung nicht empfinden, nicht mittheilen.

Es ist ein Gefühl, das einer in sich haben muss, wenn es ihm etwas seyn soll. Dem speculativen Kopfe ist es nichts; es läst sich damit kein andrer überzeugen, so wenig jemand durch Zergliederung von Händels Messias für Musik zu gewinnen ist. Bloss die *Innigkeit*, *Lebendigkeit* des Gefühls ist Beweis, dass es analoge Gegenstände geben müsse, aber natürlich kann es bloss *dem* Beweis seyn, der so innig fühlt." Herr Ewald scheint die *Gründe* des auf Moralität gegründeten Glaubens an Religion und das *Fürwahrhalten* davon selbst, zu vermengen. Die *Gründe* müssen *gedacht* und *begriffen* werden, wenn auch nicht mit logischer Deutlichkeit; das *Fürwahrhalten* selbst kann nur *gefühlt* werden. Wenn der moralische Mensch, wegen des Bewusstseyns seiner Moralität, Gott und Unsterblichkeit mit inniger Ueberzeugung glaubt, so hat er vorher Ideen verknüpfen, hat gewisse Sätze im Zusammenhange mit gewissen Gründen vorstellen müssen; diess ist kein blosses Gefühl, sondern Handlung des Verstandes und der Vernunft, eine Handlung, welche in der Seele gerade nicht mit völliger Deutlichkeit vor sich zu gehen braucht, um *Ueberzeugung* zu *bewirken*, welche oft vielmehr schnell, bewundernswürdig, unbegreiflich schnell geschieht, und doch diese Wirkung hervorbingt. Das *Fürwahrhalten* nun entsteht dann, wenn der Satz im Zusammenhange mit seinen Gründen, in solcher Harmonie mit den Gesetzen der Erkenntnisskräfte erscheint, dass Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht mehr möglich ist; dann neigt sich das erkennende We-

ſen ihm ganz hin, und wird vom Gefühle eines uneingeſchränkten Zutrauens zu demſelben erfüllt. Ein Glaube, auf dunkel vorgeſtellte Gründe geſtützt, iſt ein ſehr unſichrer Glaube. Oft werden wir von Zuverſicht zu Sätzen eingenommen, von deren Nichtigkeit wir uns zu unſrer Beſchämung überzeugen, ſo bald wir die Gründe aus ihren Schatten ans Licht ziehn. Sollen wir bey dem moraliſchen religiöſen Glauben vor einer ſolchen Entdeckung ſicher ſeyn, ſo müſſen wir die Gründe deſſelben deutlich entwickeln, müſſen den Ideengang Schritt für Schritt beleuchten, den der Menſch im Bewuſstſeyn der Moralität, zur Religion nimmt. Das *Gefühl* des *Fürwahrhaltens* kann nicht aufgelöſet, nicht entwickelt, nicht in Ideen und Schlüſſe verwandelt werden; allein ſeine Rechtmäſsigkeit wird geprüft, indem man die Gründe erwägt, wodurch es erzeugt worden. Was verdient nun Kant für Tadel, indem er uns diejenigen *Gründe des Fürwahrhaltens der Religion* deutlich dargeſtellt hat, welche im *Bewuſstſeyn der Moralität* liegen? — indem er gezeigt hat, wie der Menſch, ſobald er das Sittengeſetz ſeiner Vernunft in ſeiner unnachlaſslichen Gültigkeit, und nach ſeinem vollen Umfange, anerkennt, innerlich gedrungen iſt, Unſterblichkeit und Daſeyn Gottes vorauszuſetzen, beyde in der That *fordern* muſs? — Hat er etwa hier „*ein unzergliederbares Gefühl auflöſen wollen*, hat er etwa „*das Gefühl in ein Poſtulat verwandelt?*“ Ich finde nirgends, daſs Kant habe das *Gefühl des Fürwahrhaltens* der moraliſchen Religion zergliedern wollen; um dieſs zu verſuchen iſt er zu ſehr Phi-

losoph, weiſs als ſolcher zu gut, was aufgelöſt werden kann, und was einfach iſt, hat dieſs auch mehr als irgend Einer in ſeinen tiefſinnigſten Schriften gezeigt. Allein die *Vernunftgründe*, durch welche dieſes *Gefühl* von jeher in reinen Herzen entſtanden iſt, und der Natur nach nothwendig entſtehen muſs, dieſe hat er mit völliger Deutlichkeit entwickelt, und dadurch etwas ſehr Verdienſtliches ausgeführt. Das *Gefühl* hat alſo Kant auch nicht in ein *Poſtulat* verwandelt. Das *Gefühl* ſetzt das *Poſtulat* voraus, und daſs es wahr ſey, mit den Geſetzen der Erkenntniſskräfte des Weſens vollkommen harmonire. Freylich viele Menſchen denken die *moraliſchen Gründe*, welche dieſes *Gefühl* des Fürwahrhaltens erzeugen, *allezeit* ſo dunkel, daſs ſie ein bloſses *Gefühl*, und das Denken derſelben ein bloſses *Fühlen* ſcheint, ſie erheben dieſelben nie zur Klarheit und Deutlichkeit; ſelbſt diejenigen, welche ſich von dieſen Gründen ihres Glaubens ausführliche Rechenſchaft gegeben, ſie entwickelt und verdeutlicht haben, müſſen ihre Kraft auch bey dunkler Vorſtellung fühlen. Allein deſshalb ſind dunkel vorgeſtellte Gründe kein Gefühl, und das dunkle Vorſtellen der Gründe kein Fühlen. — Wie ganz ungerecht beurtheilt alſo Herr *Ewald* Kanten, wenn er (S. 48.) ſagt: „*Kant hat für die Ohren gemahlt, für die Augen Muſik geſetzt; das heiſse Verlangen der Seele nach einem Gott und einer Unſterblichkeit, das Einer Seelenkraft viel ſeyn kann und iſt, hat er vor das Departement einer andern gebracht, vor der es nichts iſt, und nichts ſeyn kann. Und mich dünkt, Zietens Genie*

plane und Genietbaten könnten vor einem Hofkriegsrath von lauter Staatsmännern keine schlechtere Figur machen, als das innige, lebendige, oft unser ganzes Wesen durchbebende Bedürfniss einer Gottheit, einer ewigen Fortdauer vor dem Richterstuhl der reinen speculativen Vernunft." — Ich halte es für unnöthig, noch etwas hierüber zu erinnern, da ich in der *ersten Betrachtung* umständlich von der Organisation des religiösen Gefühlsglaubens gehandelt habe, und in den *nächstfolgenden* von den *moralischen* Beweisgründen für die Wahrheit der Religion ganz ausführlich sprechen muss. Das Einzige wiederhole ich, dass ich durch das Wenige, was ich über Herrn Ewalds Kritik der Kantischen Erweismethode gesagt habe, keinesweges Geringschätzung seiner Schrift verursachen will, die mich mit wahrer Achtung und Liebe ihres denkenden und fühlenden Verfassers erfüllt hat.

III. In der Sinnenwelt selbst kann die Bedingung und der letzte Grund des moralischen Systemes nicht liegen, wovon der Mensch ein Glied ist. Dieser Satz kann und muss in soweit erwiesen werden, dass die volle Berechtigung des moralischen Menschen, einen von der Welt verschiedenen Gott vorauszusetzen, daraus erhelle. Der Kantische praktische moralische Beweis hat hier unstreitig vielen Vorzug. Der Mensch ist in der Situation, von welcher Kant denselben (Beweis) ausführt, gezwungen, augenblicklich zu entscheiden, darf die Entscheidung keinesweges aufschieben. Wenn er nun überzeugt ist, dass es für uns unmöglich ist,

jemals in der Sinnenwelt den letzten Grund der Moralität aufzufinden, so tritt hier ein Zwang ein, sich den Urheber des moralischphysischen Weltsystems ausser der Welt zu denken, und keine Spitzfindigkeit dürfte wohl je einen solchen Glauben erschüttern.

Anhang zur fünften Betrachtung.

Man hegt gemeiniglich das Vorurtheil, als ob Kant in seinem neuen Beweise für die Religion, der Menschheit einen neuen noch unbetretenen Weg zu eröffnen gedenke, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit zu gelangen. Das war nie des tiefsinnigen Mannes Meynung. Er wollte bloss das wahre, feste, ewige Interesse darlegen und entwickeln, welches die Menschheit zu diesen Wahrheiten hintreibt, ein Interesse, welches von jeher gewirkt hat, und wirken musste, weil es in der Natur des Menschen selbst gegründet ist. Unbegreiflich ist es, wie so viele scharfsinnige Denker diese Triebfeder in der Vernunft übergehen konnten, ohne von ihr in der natürlichen Theologie ganz vorzüglich Gebrauch zu machen. Selbst Crusius, der sich durch seine Bestimmtheit und Strenge in der Theorie der Pflichten bey vielen den Nahmen eines Schwärmers erworben hat, thut es in seiner natürlichen Theologie so flüchtig, dass er den religiösen Glaubensgrund, hergeleitet von dem *Gewissen im Men-*

schen, unter die *bloss Wahrscheinlichkeit gewährenden* Beweise stellt.

Ich finde viele Uebereinstimmung mit dem Kantischen Ideengange in der kleinen Schrift eines vortrefflichen Kopfs, des Herrn Girard: *l'ami de la nature, a Paris* 1787. und ergreife die Gelegenheit, sie dem deutschen Publicum bekannt zu machen. Das Ganze ist dem Scheine nach bloss eine Phantasie ohne gesetzmässige philosophische Ordnung; allein genauer betrachtet kann man diese bey allem oft üppigem Ueberflusse von Bildern nicht verkennen. Die Wahrheiten der Religion sind an das Bewusstseyn der Moralität, und die kräftigsten Scenen der äussern Natur geknüpft, mit einer Einfalt, einer Innigkeit und Stärke vorgetragen, welcher wenigstens kein reines Herz widerstehen kann. Ich erlaube mir diese Excursion um so ungescheuter, da die meisten meiner Leser durch die vorhergegangene lange Reihe der abgezogensten Ideen ermüdet seyn dürften, und ich weder an die Regeln eines Systems noch eines Compendiums gebunden bin. Ich übergehe den bloss dichterischen Eingang, und hebe die für meinen Zweck vorzüglich wichtige Stelle aus:

„In jener Hütte am felsigten Gebirge verlebte der fromme Aristée seine friedlichen Tage in Betrachtung der Natur und Erforschung der Wahrheit. Er lehrte und unterstützte die Bewohner dieser Gegenden, flösste der Jugend Liebe der Arbeitsamkeit und Tugend ein, und verbreitete Hoffnung und Glückseeligkeit rings um sich her. Sein Andenken ist geseegnet; schaarenweise kommt man,

besucht seine Grabstätte, und geht unter das Dach, wo er wohnte, mit der Andacht, wie man einem Tempel sich nähert.

Der Tag war noch nicht angebrochen, da ich zum erstenmahle in diese Einsamkeit kam; tiefe Ruhe herrschte noch über der Luft und über der Erde, unbewegt hiengen die Blätter der Bäume; die Thiere schlummerten, der glückliche Ackermann kostete in seiner Strohhütte das Labsal des Schlafs, und die Unschuld athmete noch sorglos vor den Angriffen der Ehrsucht und Unterdrückung. Die allgemeine feyerliche Stille öffnete schon im Voraus mein Herz grofsen Gefühlen, als der Himmel sich allmählig umgoldete, und die flammende Sonne hervortrat. Da bemerkte ich an der Stirne eines Felsen, den sie mit ihren ersten Strahlen beleuchtete, desselben, wo Aristéens Asche ruht, Worte eingegraben von seiner Hand; ich lese, und glaube ihn selbst zu hören. Menschen, deren Vernunft unstät herumirrt, und eine Stütze bedarf, hört Aristéens Worte!

„Ich sah' das Gestirn des Lichts mit jedem Tage im bestimmten Momente aufgehn, sah alle Planeten des Himmels in regelmäfsigem Laufe ihre unermefslichen Kreisbahnen durchwandern, sah zahllose Wesen nach den Gesetzen von tausend verschiedenen Instincten, den Menschen allein an der Spitze von allen auf den Pfaden der Sittlichkeit einhergehn; da sagte ich: *Es ist Ordnung im Weltall, und Begriffe der Gerechtigkeit in den Herzen der Menschen. Die Macht, welche die Ordnung der Natur gründete, und erhält, gab dem Menschen nur ein Ge-*

setz der Gerechtigkeit, damit er selbst Schöpfer von Ordnung in seinem Herzen würde.

Alles ist der Regel der Ordnung untergeben; der ewige Wirbel, welcher alle Wesen, Zeiten und Welten ergreift, führt alles nach und nach zum Daseyn, zum Gefühle, zur Vollkommenheit über.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, fähig der Vervollkommnung, fähig des Guten und des Bösen.

Das Gute, was einem solchen Wesen mehr zu Theil wird als Uebel, ist der Maafsstab seines Verdienstes, die Mehrheit des Uebels der Maafsstab seiner Schuld.

In der moralischen Ordnung kann eben so wenig, als in der physischen eine Wirkung ohne Ursache Statt finden; diess wäre das Gute und das Uebel, welches das Verhältniss des Verdienstes und der Schuld überschritte.

Die Glückseeligkeit des Menschen muss mit seiner Tugend, sein Leiden mit seiner Unsittlichkeit in Harmonie stehen; diess ist die unwandelbare Ordnung der Gerechtigkeit und Moralität.

Bescheidene Weisheit leitete Aristéens Antworten bey Fragen, welche man ihm that. Ein Mann von gereiftem Alter fragte ihn, wie er seinen Lebenswandel einrichten solle. „Zieht," sagte dieser, „eure Vernunft, euer Gewissen zu Rathe, und thut, was nach eurer Ueberzeugung das Beste ist!" — „Aber die Vernunft ist nur zu oft schwach,

beunruhigt von Leidenschaften, umnebelt von Vorurtheilen; warum sind wir so gebrechlich, dem Laster und Irrthum só unterworfen? Konnte uns Gott nicht gleich gut und gerecht erschaffen?" — So kann kein Geschöpf beginnen. Ausser der ewigen Gerechtigkeit Gottes muss sich jede andre erst durch freye Ausübung der Tugend entwickeln. Hätte Gott ein Wesen von reiner sittlicher Güte geschaffen, unfähig irgend zu sündigen, so war die Tugend dieses Geschöpfes Tugend der Gottheit selbst, ohne Verdienst, ohne Würdigkeit der Belohnung. Die Hand, welche der äussern Natur ihren festen Gang vorschrieb, konnte unserm Herzen allerdings Fesseln und Zwang anlegen. Aber Freyheit war für das sittliche System nothwendig, denn ohne sie ist Verdienst und Lohn unmöglich. Die Freyheit, welche Gott dem Menschen gab, ist das grösste Wunder der Schöpfung. Das Nichtseyn in Daseyn zu verwandeln, ist das Meisterstück seiner Macht, Wesen tugendfähig zu machen, das Meisterstück seiner Weisheit." — „Ihr redet von Gott, Aristée; aber dieses Wesen ist so fern von uns! Der Mensch kann ihn nicht anschauen und nicht begreifen"! — „Was würdet ihr," antwortete Aristée, „von den Insecten sagen, die unter unsern Füssen kriechen, wenn sie, wie wir, den Lauf der Gestirne zu ermessen begehrten? *Sähen wir Gott, wie wir die Sonne sehen, so wäre das moralische System vernichtet.*"

Bey diesem Gedanken sammelte sich der Mann, und brach, nach einem kurzen Schweigen, in die Worte aus:

„Unerschaffener Urquell aller Ordnung, erste Ursache der Dinge, unsichtbarer Beweger und Lenker des Weltalls, unerreichbar ist für den Blick des Menschen deine Ewigkeit, deine Unendlichkeit, dein ganzes Wesen, und so muss es nach dem Plane deiner Weisheit seyn. Wenn uns deine Wahrheit und alle deine göttlichen Eigenschaften im vollen Glanze erschienen, wir würden, in unaufhörlichem Entzücken verlohren, unsre Bestimmung auf Erden nicht erfüllen können; und erinnerte uns auch die Natur an die Pflichten der Menschheit, so würde die Anschauung der himmlischen Vollkommenheiten uns mit unwiderstehlichem Zuge zum Guten fortreissen, und unsre Tugend würde kein Verdienst haben.

Aber, wenn du auch, grosser Gott, dem schwachen Sterblichen dein Wesen verbirgst, so kündigt ihm dennoch alles deine Macht, Gerechtigkeit und Güte an.

Meine Augen werden nicht vergebens die Wunder der Natur sehen. Erhabenes Staunen erfüllt mich beym prachtvollen Schauspiele deiner Himmel; und in Danksagung zerfliess ich, wenn ich die fruchtreiche Erde betrachte; geniess ich ihre Güter, dann bete ich deine Güte an, treffen mich ihre Uebel, dann bet' ich die Plane des unwandelbaren Wesens an, dessen Wege mir unbekannt sind, und lege mit Zuversicht meine Uebel und meine Ergebung in die ewige Wage seiner Gerechtigkeit. Meine ganze Seele giebt sich ihm hin, mein Wesen taucht sich unter in die Quelle alles Daseyns und Lebens; da find' ich Hoffnung,

die mein-Herz bey den Leiden der Menschheit tröstet.“

Aristée liebte die Jugend, unterrichtete sie gern, leitete gern ihre ersten Schritte auf die Bahn der Tugend. Seine Hülfe konnte sich nicht so weit verbreiten, als seine Liebe; aber seine Wünsche und sein Gebet umfaßte die ganze Menschheit. Oft sprach er zu Gott in der Ergießsung seines Herzens:

„Höchstes aller Wesen, deine Hand bildete den Menschen, um ihn glücklich zu machen; aber deine Gerechtigkeit wollte, daß er durch freye Wahl dessen, was dir gefällt, seine Glückseeligkeit verdienen sollte. Daß doch diese kostbare Freyheit das Werkzeug seiner Seeligkeit werde! daß er von ihr *den* Gebrauch mache, wozu Vernunft und Gewissen ihn auffordern! Dann wird sein Herz sich der Gerechtigkeit und Wahrheit öffnen. Dann wird der Tyrann sein eisernes Scepter zerbrechen; dann sinkt der Meuchelmörder zu den Füßen der wohlthätigen Menschheit, der Verleumder zu den Füßen der Unschuld, der Lasterhafte zu den Füßen der Tugend. Dann verschwinden Fanatismus, Aberglaube, tausend sinnlose Irrthümer, wie Gespenster der Nacht vor dem Strahle des schönen Tages. Der Mensch erkennt im Menschen das Geschöpf Gottes, den Bruder, welchen er lieben soll; in Gott den Regierer der Welt, seinen Schöpfer und Vater. Und du, mächtiger Gott, siehst dann in deinen Geschöpfen Wesen, die deiner Liebe werth sind.

O führe ſie ſchnell herbey, dieſe glückliche Zeit des Lichts und des Friedens; daſs die Wahrheit endlich einmahl in wolkenloſem Glanze erſcheine, daſs die ſüſsen Banden eines allgemeinen Wohlwollens alle Menſchen vereinen; daſs im Schooſse der Unſchuld und Tugend, im Schooſse einer reinen Wolluſt, die Natur ohne Unterlaſs neue Geſchlechter erzeuge, die, an ſich gezogen von deiner Liebe, ſich von Welt zu Welt bis zum Gipfel der Schöpfungen erheben, lobpreiſen deine Macht und die Wohlthaten ihres Schöpfers.

So flehte Ariſtée täglich zu Gott; ſein letztes Gebet, am Tage ſeines Todes, war dieſes:

Der du gleich mächtig und gütig biſt, der du mir das Daſeyn und die Kraft, dich zu lieben, gabſt, Vater der Natur, dein Wille iſt der Grund meines Daſeyns; aber du wollteſt, daſs mein eigner nur, Grund meiner Handlungen werde. Ja, daſs ich da bin, ich fühl' es, das iſt durch dich; aber wenn ich Gutes oder Böſes that, ich fühl' es, daſs das mein Werk war, und daſs ich es auch nicht thun konnte.

Barmherziger Gott, löſche aus meinem Leben alle Züge, die mein Herz nicht für ſein anerkennt; du weiſst, daſs dieſes ſchwache Herz die Tugend ehrte, weiſst, daſs es dich liebt, und dich anbetet.

Gerechter, guter Gott, ich habe die Gerechtigkeit geliebt, habe Beleidigung vergeben, und die Unglücklichen getröſtet. Vergieb mir, wie ich ihnen vergab, erbarme dich deines Geſchöpfs, wie es ſich ſeiner leidenden Brüder erbarmte.

Niemand war inniger vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit überzeugt, als Aristée. Als er einst tugendhafte Denker Zweifel über diese trostvollen Wahrheiten erheben hörte, versuchte er ihnen den Glauben mitzutheilen, der ihn so sehr beseeligte. *Natur*, sprach er, *Vernunft*, *Wahrheit*, bringt die, welche euch lieben, zur Erkenntniss, dass ihr nicht durch zufälliges Zusammentreffen der Elemente da seyd, dass eure Fackeln keine blinde Macht anzündete, bringt sie zur Erkenntniss, dass die Materie, welche, belebt vom göttlichen Hauche, alle Wesen gebähren konnte, die Tugend allein nicht zu erzeugen vermochte, und dass diese Tugend, welche sie ehren, nichts wäre, als ein leeres Wort, als ein Wahn grosser Herzen, die Thorheit der Weisen, wenn es keinen Belohner gäbe; lasst sie fühlen, dass jene unsichtbare Macht, welche die unaussprechliche Würde der Tugend schuf, den Guten, der sie liebt, und den Bösen, der sie verachtet, nicht in einem und demselben Nichts begraben kann.

Ich werde in der Folge noch einige Stellen aus dieser interessanten Schrift mittheilen.

Sechste Betrachtung.

Vom Fürwahrhalten, und besonders vom Glauben. —

So gewiss es eine ganz eigene Richtung der Erkenntnisskräfte des Menschen ist, wenn er, verlassen von allen Gründen, hergeleitet aus Einsicht in die Natur eines Gegenstandes selbst, nur gestützt auf das Gefühl eines dringenden Bedürfnisses, welches allein durch ihn befriedigt werden kann, denselben uneingeschränkt für wahr hält; so gewiss muss diese Richtung mit einem besondern, dieselbe auszeichnenden Nahmen benannt werden. Nennt man nun dasjenige Fürwahrhalten, welches durch Einsicht in die wirkliche Natur eines Gegenstandes entsteht, wenn es hinlänglich gegründet ist, ein *Wissen:* so giebt es in der That für dasjenige Fürwahrhalten, was auf bloss subjectiven aber zureichenden Gründen beruht, kein schicklicheres Wort, als *Glauben.* Da diese Benennung so häufig gemissdeutet, und der Gegenstand, welchen es bezeichnet, verkannt wird, so scheint es mir nicht unnütz, etwas umständlicher davon zu handeln. Ich fange vom *Fürwahrhalten* als der Gattung an, und gehe dann erst zu der Art über.

1.

Durch *die Wahrheit* entsteht, wenn ihre Wirksamkeit durch nichts gehindert wird, *das wirkliche Fürwahrhalten.*

2.

Wenn die Wahrheit nichts anders ist, als dasjenige Verhältniſs eines Erkenntniſſes zu den unwandelbaren Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, nach welchem ſie dergeſtalt damit harmoniren, daſs Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht möglich iſt: ſo iſt das Fürwahrhalten nichts anders als das *Gefühl der uneingeſchränkten Zuverſicht auf ein ſolches Erkenntniſs.*

3.

Das *Fürwahrhalten* iſt ein *innres Gefühl* des Subjectes, *welches ſelbſt* nicht aufgelöſet, nicht dargeſtellt, nicht mitgetheilt werden kann.

4.

Alles *Fürwahrhalten* bezieht ſich auf *Vorſtellungen*, und man kann nichts für wahr halten, denn ſolche. Alles Fürwahrhalten beruht auch auf *Gründen;* allein nicht alles, ſondern nur einiges auf der *Vorſtellung der Gründe.*

Man pflegt nur zu gewöhnlich die *Wahrheit* und das *Fürwahrhalten* eines Erkenntniſſes zu vermengen, ein Fehler, welcher von wichtigen Folgen iſt. Alles *Fürwahrhalten* an ſich, iſt bloſs *ſubjectiv*, allein nicht alle *Wahrheit. Kein Fürwahrhalten* kann *aufgelöſet, dargeſtellt* und *mitgetheilt* werden; aber allerdings kann dieſs diejenige Wahrheit, welche *von Vorſtellungen abhängt.* Eine Wahrheit iſt allezeit eine Vorſtellung; allein das Fürwahrhalten iſt nie ſelbſt, eine bloſse Vorſtellung.

Ich erkläre das *Fürwahrhalten für ein Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein Erkenntniſs*, und glaube damit seinen Charakter bestimmt angegeben zu haben, muſs aber den Ausdruck der *uneingeschränkten Zuversicht* näher bestimmen.

Wenn der Mensch auf ein *Erkenntniſs uneingeschränkte Zuversicht* setzt, so bezieht er es nicht bloſs auf Vorstellen und Denken, sondern bezieht es auch auf Handlungen, die ihm gemäſs möglich sind, und bezieht solche Handlungen auf dasselbe. Das *Fürwahrhalten* ist also, dürfte ich wohl sagen, nicht bloſs *theoretisch*, sondern allezeit auch *praktisch*; es enthält nicht bloſs das Bewuſstseyn *logischer* Zufriedenheit, sondern auch das Gefühl der Berechtigung und der Nothwendigkeit, in Thun und Lassen das Erkenntniſs vorauszusetzen, und darauf ohne weitere Kritik zu bauen. Beydes ist im *Bewuſstseyn uneingeschränkter Zuversicht* auf das Erkenntniſs nothwendig enthalten.

Denkende Köpfe haben es den Schwärmern selten zugestanden, daſs Wahrheit etwas sey, was sich nicht zergliedern, nicht ausdrücken, nicht mittheilen lasse, haben vielmehr von jeher über Aeuſserungen dieser Art gespottet. Ich finde in der Aussage derselben freylich eine Verwirrung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe, aber zugleich eine unläugbare Wahrheit. Schwärmer verwirren in diesem Falle allezeit *die Wahrheit* und das *Fürwahrhalten*; eine Erscheinung, die den kritischen Beobachter nicht in Erstaunen setzen kann. Ihre Erkenntnisse beruhen selten auf deutlich vorgestellten Gründen, sie scheinen mit ihren Gründen

bloſs ein Gefühl zu ſeyn; da nun das Fürwahrhalten wirklich nichts mehr als ein ſolches iſt, ſo laſſen ſie alles in Eines, in ein einfaches, wie es ihnen ſcheint, untheilbares, unausdruckbares, unmittheilbares Gefühl zuſammenfallen. Was alſo das *Fürwahrhalten* ſelbſt anbelangt, ſo haben ſie volles Recht; es iſt dieſs ein inneres Seelenphänomen, das man nur *in ſich fühlen* kann.

5.

Das Fürwahrhalten iſt entweder ein unmittelbares, welches keiner Gründe bedarf und keiner Gründe fähig iſt, oder ein mittelbares, welches auf Einſicht von Gründen beruht.

6.

Allem mittelbaren Fürwahrhalten liegt ein unmittelbares Fürwahrhalten zum Grunde.

7.

Die Gegenſtände des unmittelbaren Fürwahrhaltens ſind das eigene Daſeyn des Menſchen, das Daſeyn der Auſsenwelt, die angebohrenen Formen, Geſetze und Principien des geiſtigen Vermögens. In wiefern das Fürwahrhalten dieſer Erkenntniſſe nicht von Einſicht der Gründe abhänget, ſondern bloſse unmittelbare angebohrne Zuverſicht des Subjectes auf ſich ſelbſt und die Natur iſt, ſo nenne ich es *Naturglauben.*

8.

Alles übrige Erkennen, Begreiffen und Demonſtriren, ſelbſt das mathematiſche Wiſſen

ruht auf diesem Naturglauben, und kann ohne ihn nicht Statt finden.

Ich muss an das Aergerniss erinnern, welches sich viele würdige Männer an der Aeusserung des Herrn Jakobi genommen haben, *es gründe sich alles Wissen und Demonstriren auf Glauben* *). „*Wir alle werden*, sagt er zu Mendelssohn, *im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben*, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum Voraus schon bekannt ist? und wie kann sie uns bekannt seyn anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschliesst, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. *Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand.* Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiss sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, *und kann nie recht sicher und vollkommen seyn.* Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist: so muss die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.

*) Briefe an Herrn Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza N. A. 215 216. 217. 225. 228. 229.

Durch den Glauben wissen wir, daſs wir einen Körper haben, und daſs auſser uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloſs Empfindung noch Gedanke ist, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewiſsheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu *glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. „Ferner *): V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren, und *jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung ist. VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniſs und Wirksamkeit ist Glauben.*" Ich glaube eben so wenig, daſs Herr Jakobi in diesen und ähnlichen Stellen etwas anders gemeynt habe, denn was ich §. 6. §. 7. §. 8. sage, als daſs irgend jemand, welcher den Sinn seiner und meiner Worte gefaſst hat, mit etwas Gründlichem dagegen auftreten könne. Mendelssohn, und seine mehr von Leidenschaft, als von unbefangener Denkkraft geleiteten Freunde gaben Jakobi's Ausdrücken die schiefste Deutung, welche man sich denken kann, während der seelige Wizenmann in

*) Ebendas. S. 225. 228.

seinen vortrefflichen Resultaten, ihn mit edler Freymüthigkeit rechtfertigte. Ich wünschte die einzige Stelle: „*Die Ueberzeugung aus Gründen kann nie recht sicher und vollkommen seyn*“ vernichtet, oder wenigstens mit der nöthigen Einschränkung versehen. Was würde uns der blosse Naturglaube an die Wahrheit des Daseyns unsrer selbst und der äussern Dinge, die Formen, Gesetze und Principien der geistigen Vermögen helfen, wenn es nicht möglich wäre, weiter zu gehn, und sich nach Gründen eine *sichere mittelbar wahre* Erkenntniss zu erwerben? Man hat in der That nicht nöthig, der mittelbaren von Gründen abgeleiteten Wahrheit etwas von ihren Rechten und Ansprüchen zu entziehn, um das Daseyn und die Nothwendigkeit des Naturglaubens zu erweisen, welcher sehr wohl mit der Ueberzeugung aus gedachten und begriffenen Gründen in einem und demselben erkennenden Wesen Statt findet, ja bey einem solchen, wie der Mensch ist, Statt finden muss.

9.

Jeder Versuch, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens durch Vernunftgründe erklären und begreiflich machen zu wollen, muss, der Natur der Sache zu Folge, zirkelförmig ausfallen.

10.

Alle Vorstellungen, welche einem wirklichen Gegenstande des Naturglaubens widerstreiten, sind falsch und unwahr.

11.

Diejenigen Vorstellungen, welche nothwendig verknüpft sind mit einem Gegenstande des Naturglaubens, sind richtig und wahr.

12.

Das mittelbare Fürwahrhalten beruht entweder auf Gründen, die aus Einsicht in die Natur der Gegenstände selbst hergeleitet sind, auf welche sich die Wahrheiten beziehn, oder auf Gründen, welche aus der Natur des Subjectes hergenommen sind, welches etwas für wahr hält. Jenes Fürwahrhalten nennt man Wissen, dieses, wiefern es, wenn es ächt seyn soll, von der Vernunft abhängen muss, kann man *Vernunftglauben* nennen.

13.

Das Daseyn übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen kann man nur in einem Vernunftglauben für wahr halten.

14.

Der Mensch ist doch durch die Vernunft gezwungen, das Daseyn bestimmter übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen zu glauben, wenn sie, ohne dasselbe vorauszusetzen, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens aufheben und für widersinnig erklären müsste, ja, sie muss dieselben gerade so geeigenschaftet glauben, wie sie gedacht werden müssen, wenn dieser Gegenstand des Naturglaubens nicht aufgehoben und für widersinnig erklärt werden soll.

Ich habe mit diesen Sätzen auf noch einfacherm Wege, als es in der vorigen Betrachtung geschehn konnte, die Berechtigung des Menschen zum Vernunftglauben an übersinnliche, zur Sinnenwelt gar nicht gehörige Wesen bestimmt, ja, wie ich glaube, den Fall der Nothwendigkeit eines solchen dargethan.

Der Naturglaube, dieses unmittelbare allereinfachste Fürwahrhalten, ist dem Menschen so unveräusserlich und unwandelbar, als seine eigene Natur selbst, er könnte eher alles vertilgen, als ihn. Gestützt auf diejenigen Grundwahrheiten, welche die Gegenstände des Naturglaubens sind, erkennt er bestimmte Dinge der Aussenwelt, und bestimmte Zustände und Eigenschaften seines innern Gemüthes; erbaut von beyden ein System wirklich objectiv wahrer Erkenntnisse, ein System des Wissens, auf welches er uneingeschränkte Zuversicht setzt, und seine möglichen Handlungen bezieht. Diese Erkenntnisse würden denselben nie aus der Sinnenwelt zur Annahme von Gegenständen hinüberführen, welche gar nicht zur Sinnenwelt gehören, wenn es nicht Grundwahrheiten des Naturglaubens gäbe, welche für das nicht gelten könnten, was sie sind, wenn man nicht das Daseyn eines gewissen übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens voraussetzte. So gewiss es aber dergleichen giebt, so gewiss kann der Mensch unmöglich innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt seine Gedanken einschränken; er ist gezwungen, aus ihr heraus zu gehn, und dasjenige Wesen zu glauben, ohne dessen Annahme sein Na-

turglaube nicht bestehen könnte. Ein solcher Glaube beruht nun allerdings auf einem Grunde der Vernunft, ist also wahrhafter Vernunftglaube; er unterscheidet sich vom Naturglauben dadurch, dass *dieser* alle Gründe ausschliesst, ihrer auch nicht bedarf, *er* aber durch Gründe erzeugt wird, vom Wissen dadurch, dass hierbey eine gedoppelte Beziehung Statt findet, auf den gegebenen Gegenstand und gewisse Grundwahrheiten des Naturglaubens, bey ihm das ganze Fürwahrhalten von einer gewissen Grundwahrheit des Naturglaubens, oder ihnen allen, allein, abhängt, ohne sich auf den Gegenstand als wirklich für Gewahrnehmung und Vorstellung gegeben, beziehen zu können. Das Fürwahrhalten selbst ist eines und dasselbe Gefühl uneingeschränkter Zuversicht auf den Satz.

15.

Unter allen Gegenständen des Naturglaubens ist das Sittengesetz, welches ursprünglich in der Vernunft liegt, der oberste; dieses zwingt uns, wenn es anders hier Grade geben kann, das allerinnigste und festeste Fürwahrhalten ab.

Es ist nichts gewöhnlicher, als dass selbst scharfsinnige Männer dem Verfasser der Metaphysik der Sitten wegen des von ihm aufgestellten höchsten Gesetzes der Sittlichkeit den Einwurf machen: es setze dasselbe immer noch etwas Höheres voraus, ein allgemeineres Kriterium, woraus seine Wahrheit und Verbindlichkeit hergelei-

ret werden könne; man müsse bey aller Ehrfurcht, welche es abdringt, nach einem Warum fragen.

Mir hat dieser Einwurf nie von Wichtigkeit zu seyn geschienen, er läuft offenbar auf eine Forderung hinaus, welche alle Gränzen menschlicher Erkenntnifs und Wissens übersteigt. Wenn Sittlichkeit daseyn sollte, so muſste sie von einem Principe abhängen, und zwar von einem oberſten Princip; allein dieses Princip konnte nur in Beziehung auf den Menschen, also nur ein relativ oberſtes seyn, konnte nur für ihn den zureichenden Grund seiner sittlichen Handlungen enthalten, allein keinesweges überhaupt den zureichenden Grund ihres Daseyns und Wesens. Für dieses Princip giebt es nun allerdings ein höheres Darum; allein diefs ist uns nicht erkennbar, es liegt aufser den Gränzen unseres Wissens. Letzte höchste Principien müssen sich bey jedem endlichen Wesen finden, Principien, welche es annehmen und befolgen muſs, ohne sich darüber irgend eine weitere Rechenschaft geben zu können, als daſs es seine Natur nothwendig mache. Die Philosophie kann nichts anders thun, als diese *höchſten* Principien angeben, und unwiderleglich darthun, daſs sie wirklich *solche* sind; sie wird das Widerspiel von sich selbst, wahre Unphilosophie, so bald sie die Gründe davon *erkennbar* und *begreiflich* machen will. Hat wohl irgend ein Denker schon einen andern erkennbaren Grund des höchſten Princips der theoretischen Vernunft, welches im Satze vom zureichenden Grunde ausgedrückt wird, anzugeben vermocht, als die Nothwendig-

keit der Natur der theoretischen Vernunft? Eben so unphilosophisch als es seyn würde, von diesem Satze eine weitere Deduction geben zu wollen, eben so unphilosophisch wäre es auch, kein höchstes Princip der praktischen Vernunft anzunehmen, oder für das als *höchste* erwiesene noch ein höheres zu verlangen.

Unser *Fürwahrhalten* des *Sittengesetzes* ist also in der That *Naturglaube*, unvermittelt, und uneingeschränkt zuversichtlich. Jede wahrhaft gute Handlung, jede moralische Ueberlegung und Erwägung der Gründe des Thuns oder Lassens setzt den Naturglauben an Moralität voraus. Alles moralische Demonstriren des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen beruht auf diesem Glauben.

Das nach Gesetzen begehrende und handelnde Vermögen des Menschen ist das oberste, und gebietet allen übrigen. Der moralische Naturglaube ist demnach der wirksamste und stärkste vor allen andern Arten des Naturglaubens. Allein er hat einen Feind neben sich, den *Naturglauben* an das Princip des Vergnügens und des Nutzens, an das Princip der Klugheit, einen Feind, den er bekämpfen soll, und, wenn er seine ganze ursprüngliche Macht aufbietet, wirklich bekämpfen kann, so oft er ihn in seiner Wirksamkeit hindern will. Wenn der *Naturglaube* an die Moralität, und der *Naturglaube* an die Klugheit in Fällen der Collision ihre ganze Kraft gleich anwenden, so muss nothwendig jener diesen besiegen. Der Naturglaube an die Moralität hat ausser seiner

unvergleichbaren Stärke auch noch das Ausgezeichnete, dafs der Menfch ihn über alles achten, dafs er warmes Intereffe und Liebe für ihn hegen mufs, welches bey keinem andern Statt findet.

16.

Der Menfch ift gezwungen, auch ohne alle objective Beweisgründe, das Dafeyn Gottes vorauszufetzen, wenn er, ohne diefes zu thun, den moralifchen Naturglauben für vernunftwidrig erklären müfste. Dann mufs er *Vernunftglauben* haben, um nicht in feinem *Naturglauben* irre gemacht zu werden. Die Verknüpfung beyder ift nothwendig, und der des *Naturglaubens* wegen angenommene *Vernunftglaube* mufs in dem vernünftigen Wefen gerade fo ftark und wirkfam feyn, als der Naturglaube felbft. Man kann aber von diefem Vernunftglauben keinen höhern Grund angeben, als die Nothwendigkeit, dem Naturglauben treu zu bleiben.

Der Menfch befitzt neben feinem Naturglauben an Moralität auch einen Naturglauben an den Werth der Glückfeeligkeit und des Genuffes, zwey verfchiedene Naturglauben, welche an und für fich nach verfchiedenen Principien zu verfchiedenen Zwecken hinwirken, und, wenn nicht irgend ein vermittelndes Erkenntnifs eintritt, ewig im Streite find. Man kann für den letztern eben fo wenig als für den erftern einen weitern Grund angeben, als die urfprüngliche unveränderliche Beftimmtheit der menfchlichen Natur. Der Na-

turglaube an Moralität macht den Naturglauben an Glückseeligkeit und Genuss ganz unwirksam, in denen Zeitpunkten, wo er wirklich *sittlich gute* Entschlüsse hervorbringt; allein wiewohl er in diesen Zeitpunkten alles Vergnügen ausser Rechnung läst, so führt er doch, wenn über die *sittliche* Natur des Menschen, den *wahren* Werth, und *ganzen* Zweck der Sittlichkeit philosophirt wird, zu der Ueberzeugung von dem gerechten Anspruche auf verhältnissmässige Glückseeligkeit desjenigen Wesens, welches sich wahres sittliches Verdienst erwarb, hin. Der Naturglaube an Moralität vereinigt sich also nothwendig mit dem Glauben an den Werth der Glückseeligkeit, aber nur wiefern sie vom Verdienste gefordert wird; er ordnet sich also diesem Glauben unter. Der Naturglaube an Moralität bekommt dadurch keine Modification, so wie er nie seinem Wesen nach verändert werden kann; allein der Glaube an den Werth der Glückseeligkeit wird in Glauben an die Nothwendigkeit verhältnissmässiger Glückseeligkeit für das Verdienst verwandelt. Der Naturglaube an Moralität kann ohne diesen also modificirten Glauben an Glückseeligkeit nicht bestehn; wenn man den letztern für unvernünftig erklärte, so müsste man eben das vom erstern thun. Betrachtete man nun aber die sinnliche Welt für sich, ohne Gottheit und Zukunft vorauszusetzen: so müsste man in der That den Glauben an Nothwendigkeit der Glückseeligkeit für das Verdienst, und dann auch den Glauben an Moralität für nichtige Grillen und einen sinnlosen Zwang erklären. Nun ist es aber unmöglich, ir-

gend einen Naturglauben von seinem Wesen abzutrennen; wenn also, durch Annahme eines Vernunftglaubens an ein übersinnliches, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges höchstes Wesen, der Naturglaube an Sittlichkeit, und der damit nothwendig verknüpfte Glaube an Nothwendigkeit der Glückseeligkeit für das Verdienst völlig begriffen, gerechtfertigt, und der einstigen Befriedigung ihrer Ansprüche versichert werden, und jener Vernunftglaube weder durch ein entgegensetztes Wissen, noch durch einen entgegensetzten Glauben geschwächt und verdächtig gemacht werden kann: so muss das vernünftige Wesen jenen Glauben in seine Natur aufnehmen, und eben so innig an ihm halten, als am moralischen Naturglauben selbst.

17.

Der auf den Naturglauben an Moralität gegründete religiöse Glaube wird ungemein befördert und bestärkt durch den Naturglauben an Einheit und Zweckmässigkeit, welcher der theoretischen Vernunft eigen ist, einen Glauben, welcher, wie der Naturglaube an Moralität, von unmittelbarer, unerweislicher Wahrheit ist, und welcher aufgehoben werden müsste, wenn ihn nicht der religiöse Vernunftglaube unterstützte.

Die *theoretische* und *praktische Vernunft* sind im Grunde ein und dasselbe *Vermögen höchster Principien*; kein Wunder, dass das höchste Princip der theoretischen Vernunft Einfluss auf die Befestigung der Wahrheiten hat, welche mit dem höchsten

Principe der praktischen nothwendig verknüpft sind. Die theoretische Vernunft setzt bey ihrem Erforschen des Möglichen, Wirklichen, und Nothwendigen voraus, dafs alles einer gesetzmäfsigen Einheit untergeordnet sey, und alles derselben untergeordnet bleibe. Diese Voraussetzung beruht auf keiner Erfahrung; denn wie könnte diese, so unvollständig, ausnahmevoll und zweydeutig, wie sie ist, eine Ueberzeugung von *dem* Umfange und *der* Nothwendigkeit erzeugen? Sie ist eine ursprüngliche reine Grundlage des Wirkens der Vernunft, ist wahrer Naturglaube, von dem wir uns schlechterdings nicht lossagen können, wenn wir ihn auch nie mit Gründen erweisen können. Täglich und stündlich mufs er seine Kraft äufsern, wenn anders nicht alle Federn unsrer Natur stocken sollen. Kein Wunder, dafs es uns unmöglich ist, Sätze für wahr zu halten, wodurch er eingeschränkt, geschwächt, oder wohl gar aufgehoben würde, und dafs wir innerlich gezwungen sind, selbst transscendentale Vorstellungen anzunehmen, welche mit ihm nothwendig verknüpft sind. Solche Vorstellungen sind nun die von einem Gott, als dem allervollkommensten, nothwendigen Wesen, einem Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt nach den Principien der vollkommensten Vernunft. Nähmen wir diese Wahrheiten nicht an, so fiele darum zwar unser Naturglaube nicht weg; allein er wäre ein unvernünftiger Zwang, dem wir folgen müfsten, ohne zu wissen, ob er uns zur Wahrheit oder zum Irrthume hinführe, dem wir also auch ohne alle Beystimmung unsrer Vernunft, und

ohne alles Interesse folgen müssten. Für sich allein schon würde also die theoretische Vernunft zum religiösen Glauben bestimmt werden, ihr Naturglaube würde an dem religiösen Vernunftglauben eine unentbehrliche Stütze bekommen. Allein es ist nicht möglich, dass in irgend einem Menschen die *theoretische Vernunft* bis zu diesem Ziele wirkte, ohne dass zugleich die *praktische Vernunft* ihre volle Stärke äusserte; denn *beyde* gehören ja einem und demselben Individuum gleich nothwendig und unabtrennlich zu. Da nun die praktische Vernunft dringender und angelegentlicher wirkt, als die theoretische: so glaube ich dieser nichts zu nehmen, wenn ich ihr bloss das Geschäft zueigne, den auf den Naturglauben an Moralität gegründeten religiösen Vernunftglauben, durch ihren Naturglauben an Einheit und durchgängige Zweckmässigkeit, zu befördern.

18.

Wenn der Glaube an Gott und Religion wirklich das leistet, was ihm eben zugeschrieben worden: so ist er der Vereinigungspunkt, in welchem alle Naturglauben zusammentreffen, ohne welchen sie hingegen divergiren, oder einander und sich selbst aufzuheben streben.

Ich zweifle, dass irgend ein menschliches Erkenntniss zu einem erhabenern Geschäft bestimmt sey, als der religiöse Vernunftglaube, wie ich ihn hier vorstelle, und wie ihn jeder denkende Mensch sich selbst vorstellen muss. Durch ihn wird eigentlich der Mensch erst ein wahres Wesen, ohne ihn ist

er nur eine Sammlung von Materialien und Kräften, welche ohne gesetzmäſsige harmonirende Beziehung nach entgegensetzten Richtungen, zufällig und zwecklos wirken. Durch ihn wird er erst in den Stand gesetzt, seine mannichfaltigen Naturglauben nicht bloſs für Fesseln eines tyrannischen Zufalls zu halten, sondern sie mit den gerechten Forderungen der Vernunft einstimmig zu denken.

19.

Wenn man allem diesem zu Folge sagt, der Vernunftglaube an Gott sey für den Menschen nothwendig, es könne keiner ihm seinen gänzlichen Beyfall versagen, so hat dieses keinen andern Sinn, als, daſs alle, deren geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältniſsmäſsigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, welche also durchaus bestrebt sind, Einigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst zu bewirken, und kein ächtes Mittel, dieses zu thun, ungebraucht lassen, sich gezwungen fühlen müssen, denselben anzunehmen.

20.

Die Grundlage aller Handlungen der Vernunft ist also Naturglaube, und das höchste Ziel aller, religiöser Vernunftglaube. Glaube ist Anfang und Ende alles Wirkens unsrer Erkenntniſsvermögen.

Mit dem Begriffe des religiösen *Glaubens* ist der Begriff des religiösen *Hoffens* genau verbunden, und es wird nicht überflüssig seyn, auch *diesem* eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

1.

Hoffnung ist Erwartung eines künftigen Gutes, ohne zureichende objective Gründe, 1) entweder wegen überwiegender objectiver Fürgründe (conjecturale Hoffnung), 2) oder in völliger Ermangelung objectiver Für- und Gegengründe, *a*) wegen überwiegender subjectiver Fürgründe (subjective Hoffnung), *b*) wegen völlig zureichender subjectiver Fürgründe, denen gar keine Gegengründe im Wege stehen (gläubige Hoffnung).

Wir haben es hier bloss mit der letztern zu thun.

2.

Für zukünftige übersinnliche von der Sinnenwelt ganz unabhängige Ereignisse und Zustände, kann es gar keine weder zureichende noch unzureichende objective *Für-* und *Gegengründe* der Hoffnung geben, sondern bloss subjective, welche aber völlig zureichend seyn müssen.

Man wende zur Erläuterung dieses §. an, was in der V. Betr. IV. Abschn. §. 1. 2. 3. gesagt worden.

3.

Die Zukunft an sich ist für uns etwas Unerkennbares und Unbegreifliches. Dennoch müssen wir unsre religiösen Hoffnungen auf sie be-

ziehn, nicht als *Erſcheinung*, ſondern als *Ding an ſich* (Phänomenon), müſſen nicht *ſinnliche* Zukunft, ſondern *überſinnliche* (Noumenon) denken.

Der Begriff *Zukunft an ſich* ſcheint einen Widerſpruch zu enthalten, allein in der That iſt es nicht alſo. Wir müſſen bey dieſem Begriffe *ſeine Materie* und *ſeine Form* unterſcheiden. Die Materie ſind Dinge, Kräfte, Eigenſchaften, Zuſtände, welche vorgeſtellt werden können; die Form iſt die Zeit. Die Zeitform iſt nicht an der Materie, ſondern *ſie* nimmt der Menſch aus ſich, und trägt ſie auf dieſelbe über; allein die Materie muſs *ſo* beſchaffen ſeyn, muſs ſich *ſo* verhalten, daſs ſie nach der Form der Zeit vorgeſtellt werden kann.

Ueberhaupt muſs man, wiewohl die Zeit bloſs Form der innern Sinnlichkeit iſt, dennoch in den Dingen an ſich, welche vorgeſtellt werden können, ein *Correlatum* derſelben annehmen, welches an ihnen auf irgend eine Weiſe ſeyn muſs, wenn die Form der Zeit auf ſie in der Vorſtellung ſoll angewendet werden können. Dieſes *Correlatum* kennen wir nicht, dürfen es auch nicht mit der Form, welcher es correſpondirt, für identiſch halten, müſſen uns aber doch allezeit darauf beziehen, ſo bald wir die Dinge nicht bloſs als Erſcheinungen betrachten. Wie ſich nun das *Wirkliche unter der Form der Zeit* in *Vergangenes*, (*Phänomenon*) *Gegenwärtiges*, (*Phänomenon*) und *Künftiges* (*Phänomenon*), theilt; ſo müſſen wir es in Rückſicht der bloſsen Subjectivität der Zeitform, in Beziehung auf ihr überſinnliches *Correlatum*, auch

theilen in *vergangenes Noumenon*, *gegenwärtiges Noumenon*, *künftiges Noumenon*.

Aus diesem Gesichtspunkte ergiebt sich nun noch deutlicher, wie *für* unsre religiöse Hoffnungen *objective* Gründe eben so wenig möglich sind, als *gegen* sie. Wir hoffen eine unendliche Fortdauer der Welt, ihrem Zwecke völlig gemäss, und demnach auch eine endlose persönliche Fortdauer unsers eigenen Wesens, angemessen unsrer Bestimmung. Allein wir kennen die *Welt an sich* eben so wenig, als unsre innere *geistige Natur* an sich, beyde bloss, wie sie uns in unsern Vorstellungen nach den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, aus dem absoluten Wesen beyder (welches wir nicht kennen) vermögen wir demnach nichts für die Zukunft zu schliessen; aus ihrem Wesen als Erscheinung aber dürfen wir nicht. Es bleiben also bloss *subjective* Gründe übrig, als die einzigen möglichen.

4.

Der Mensch ist zum gläubigen Hoffen eines übersinnlichen Gegenstandes der Zukunft gezwungen, wenn er, ohne dieses zu thun, den Naturglauben seiner theoretischen und praktischen Vernunft für vernunftwidrig erklären müsste.

Man wende hier an, was §. 20. 21. 22. gesagt worden.

5.

So wie es in sofern angebohrenen Vernunftglauben in der menschlichen Natur giebt, so

kann man auch ein angebohrnes gläubiges Hoffen der Zukunft annehmen.

6.

Das gläubige Hoffen der Zukunft, gegründet auf den theoretischen und moralischen Naturglauben, ist unwiderleglich, und muss in einem Menschen, dessen geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältnissmäfsigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, ein eben so starkes Fürwahrhalten erzeugen, als ein wirkliches Wissen.

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie, und die Art und Weise, wie man durch Philosophie religiösen Glauben befördern kann. Ueber den religiösen Unglauben, seine Ursachen, und die Mittel, ihm entgegenzuwirken.

Die Begriffe der für die natürliche Religion möglichen Wahrheit, und der Natur des Glaubens, müssen schlechterdings berichtigt seyn, wenn die philosophische Wissenschaft über Gott und göttliche Dinge soll zweckmäfsig behandelt werden können. Ich habe in der V. Betrachtung sämmtliche subjective Gründe des religiösen Glaubens angegeben, Gründe, welche zusammen wirken müssen, um ihn hervorzubringen; in der VI. habe ich nur in einer einfachern Wendung eben

dasselbe gethan, habe den religiösen Vernunftglauben als mit dem theoretischen und praktischen Naturglauben des Menschen nothwendig verknüpft vorgestellt, und das Verhältniss des einen zum andern in einem hellern Lichte gezeigt, als vielleicht sonst geschehen ist. Das Hauptresultat dürfte man so zusammenfassen: *Der religiöse Vernunftglaube ist ein Fürwahrhalten des Daseyns Gottes und aller damit verknüpften Vorstellungen, welches, unvermittelt durch irgend ein Wissen und Erkennen, sich allein auf das ursprüngliche, angebohrne unmittelbare Fürwahrhalten der vernünftigen Wesen, auf ihren Naturglauben gründet, in wiefern man dieses, was doch nicht möglich ist, für vernunftwidrig erklären müsste, wenn man den religiösen Vernunftglauben nicht annähme.* Dieser Gesichtspunct bestimmt nun auch die zweckmäfsige Methode in der natürlichen Theologie.

Die Philosophie geht fehl, wenn sie die Realität der Religionswahrheiten aus Begriffen der reinen Vernunft *demonstriren* will; allein dieser Irrthum ist doch wenigstens nicht schädlich. Eine andre sehr gewöhnliche Methode hingegen, wo man durch Vorstellung einer gewissen geordneten Menge von Erfahrungen Ueberzeugung bewirken will, ist nicht bloss unfruchtbar, sondern in der That gefährlich. Der moralische Naturglaube ist von aller Erfahrung unabhängig, er bliebe sich durchaus gleich, und wenn ihm auch nie eine freye Handlung des Menschen gemäss wäre, die Handlungen der Menschen können ihn weder bestätigen noch widerlegen. Der theoretische Naturglaube an Einheit und Zweckmäfsigkeit hat

seinen Grund ebenfalls nicht in der Erfahrung, welche nie einen Stoff liefert, welcher den Forderungen jenes Glaubens *ganz* entspräche, ja vielmehr oft genug solche, die denselben völlig entgegen zu seyn scheinen. Wenn man also in der natürlichen Theologie *bloss* aus *Erfahrungen*, aus *Geschichte* der Menschheit und Natur philosophirt, so können unmöglich sichere und befriedigende Resultate erfolgen. Der religiöse Vernunftglaube ist von den Wahrnehmungen der Erfahrung so unabhängig, dass vielmehr der Gesichtspunct, aus welchem diese Wahrnehmungen zu betrachten sind, ganz von ihm abhängt.

1.

Die Philosophie hat für die natürliche Religion nur eine gedoppeltes Geschäft. 1) Sie stellt die in der menschlichen Vernunft liegenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen, wahr, vollständig und bestimmt dar; 2) sie giebt die Mittel an, diese Gründe unter den Menschen zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit zu bringen.

2.

Man kann demnach die *Philosophie der natürlichen Religion* theilen in die *theoretische* und die *praktische*, oder in die natürliche Theologie und die *Ascetik* der natürlichen Religion.

Die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion kann keineswegs neue Wege zu der Ueberzeugung von den Wahrheiten derselben er-

finden, sie kann der Vernunft keine neuen in ihrer Natur nicht vorherbestimmten Richtungen geben, kann bloss die Gründe der Religion, welche vor aller Erfahrung ursprünglich in unsre Natur gelegt sind, angeben. Sie beschreibt also eine gewisse Seite der menschlichen Natur, stellt eine gewisse Anlage derselben zu bestimmten Handlungen der Vernunft dar. Wenn sie dieses völlig wahr, vollständig und genau leistet, so hat sie ihr Höchstes erreicht, und, wiefern sie dieses wirklich vermag, so kann sie eine vollendete, nicht weiter zu vermehrende Wissenschaft werden. Diess dürfte so lang paradox scheinen, als man nicht bedenkt, dass die Vernunft und überhaupt die menschliche Natur, nach ihren nothwendigen Anlagen, immer durch alle Zeitalter hindurch dieselbe bleibt, kein neues Vermögen hinzukommt, ja nicht einmahl irgend eines Vermögens Gränzen sich um einen Grad erweitern können. So wie diesem nach die eigentliche Philosophie, als die Wissenschaft unsrer geistigen Vermögen, ihrer Formen, Gesetze und letzten Zwecke, ein geschlossenes Ganzes ausmacht: so ist es auch mit ihrem letzten und erhabensten Theile, der Philosophie der natürlichen Religion, der Fall.

Die theoretische Philosophie der natürlichen Religion muss die Gründe, welche sie für die Wahrheiten dieser entwickelt, von einem sichern Vernunftprincipe herleiten, und in einem und demselben, der Vernunft nothwendigen, höchsten Zwecke vereinigt darstellen.

Man verkennt die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion ganz, wenn man von ihr Ueberzeugung erwartet. Eben so wenig als durch die blofse *Beschreibung* eines magischen Experimentes, wenn die Mittel nicht wirklich in das gehörige Spiel gesetzt werden, die Erscheinung erfolgt, eben so wenig kann allein durch das Studium jener Wissenschaft, welche sich nur mit genauer Beschreibung einer nothwendigen Handlungsweise der Vernunft beschäftigt, ein lebendiger, standhafter Glaube an Gott entstehen. Sie bewirkt nichts, als Kenntnifs seiner selbst, wiefern man Mensch ist. Allein die Philosophie kann allerdings auch für die natürliche Religion *praktisch* seyn, kann Mittel angeben, wodurch die Gründe des religiösen Glaubens zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit gebracht werden können, und die Art und Weise, diese Mittel bestens anzuwenden und zu üben, bestimmen. Dann wird sie *Ascetik* der natürlichen Religion. Diese Wissenschaft setzt nun eine ganz richtige *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion voraus; denn wie könnte man, ohne die wahreste Einsicht in die Gründe selbst, die Wirksamkeit derselben befördern? Bey vielen Menschen ist diese Ascetik nicht nöthig; allein unendlich viele bedürfen ihrer in der That, um die in ihnen schlummernden Keime der Religion zu entwickeln und zur Reife zu bringen.

Praktische Philosophie, *Ascetik* der natürlichen Religion liegt aufser meinem Plane, *sie* würde ein

besonderes Werk erfordern. Allein unnütz kann es auf keinen Fall seyn, den Begriff dieser Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen. Ich thue es, um mich kürzer zu fassen, ganz in Gemäsheit der vorigen Betrachtung.

Der *moralische* und *theoretische* Naturglaube bleiben sich dem Inhalte, der Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit nach durchgängig gleich, und können auf keine Weise durch Kunst modificirt werden. Allein nicht allen Menschen wohnen sie mit gleicher Immergegenwärtigkeit, gleicher Angelegentlichkeit, gleicher Stärke und Festigkeit bey. Wenn nun der religiöse Vernunftglaube wegen des Naturglaubens da ist, dieser ohne jenen nicht auf vernunftbefriedigende Weise bestehen kann, wenn der religiöse Vernunftglaube eines Menschen, an Immergegenwärtigkeit, Angelegentlichkeit, Stärke und Festigkeit, dem Naturglauben gleich ist: so ergiebt sich von selbst, was die *praktische Philosophie* der natürlichen Religion vorzüglich beabsichtigen muss, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Ihr Hauptgeschäft wird sich auf den Naturglauben zuvörderst, beziehen müssen, und vor allen auf den *moralischen* Naturglauben, welcher dem Menschen überhaupt der oberste und angelegentlichste ist. Sie wird Mittel angeben, das Bewusstseyn der Moralität immer wach zu erhalten, unterstützt von Naturglauben an Einheit und Zweckmässigkeit, Mittel, jenes Bewusstseyn unwiderstehlich dringend zu machen, Mittel, jenem Bewusstseyn eine solche Energie zu geben, bey welcher es durch

keine Gewalt unterdrückt oder geschwächt werden kann. Sie wird also nicht bloss alle Vermögen des Menschen nach ihren gegenseitigen Verhältnissen untersuchen, um zu zeigen, wie sie wirken müssen, wenn diese Vollkommenheit jenes Bewusstseyns erfolgen soll, sondern auch alle Hindernisse dieser Cultur des Geistes für den religiösen Glauben vollständig berechnen, und darthun, wie ihnen entgegen zu wirken sey. Diese *Ascetik* wird allem diesem zu Folge auch die Grundlage einer *Progymnastik* für die natürliche Religion enthalten, Ideen zu vorbereitenden Uebungen für den religiösen Glauben.

Schwärmer haben von jeher über diese Ascetik der Religion, nur oft unter zu bildlichen Ausdrücken, viel Gutes gesagt. Sie haben die Methode derjenigen Philosophen getadelt, welche durch Reihen von Syllogismen den menschlichen Geist zur Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion zu zwingen gedenken, und behauptet, der Mensch könne nicht durch kunstmässig zusammengesetzte Reihen von Vernunftbegriffen überzeugt werden, er müsse sich von den Zerstreuungen der Welt, und den Luftgeweben der Vernünfteley auf das innigste in sich selbst zurückziehen, und in leidentliche Andacht versenkt den Aufgang des innern Lichtes erwarten. Ich finde alle diese und ähnliche Aeusserungen wahrhaft philosophisch, jeden Spott darüber im Gegentheile höchst unphilosophisch. Der religiöse Glaube der Vernunft kann wirklich als eine Offenbarung an-

angesehen werden, welcher der Mensch nur dadurch theilhaftig wird, daſs er vertieft in sein Bewuſstseyn, durch geistige Selbstbeschauung immer inniger und inniger mit sich selbst vertraut wird. Dann eröffnet sich in ihm eine Quelle der Ueberzeugung, welche keine Speculation ersetzen kann.

In je einfacherm und natürlicherem Zustande sich während eines Zeitraums die menschliche Gesellschaft befindet, um desto weniger ist eine praktische Philosophie, eine Ascetik der natürlichen Religion nöthig. Allein sie wird um so mehr Bedürfniſs, je weiter sich dieselbe von der Natur und ursprünglichen Einfalt entfernt, je mehr sich die Verhältnisse der Menschen zu Menschen vervielfältigen, je verwickelter und durchkreuzender die Beziehungen werden, je höher die Summe der Bedürfnisse steigt, und mit je mehrern und stärkern Interesse's das Interesse der Vernunft und Natur täglich zu kämpfen hat.

Wenn ich die Natur des religiösen Vernunftglaubens richtig bestimmt, und seine wahren Beförderungsmittel angegeben habe: so brauche ich nicht weitläufrig vom Wesen des religiösen Unglaubens, und den Mitteln gegen denselben zu reden.

Der religiöse Unglaube entsteht in einem Menschen nicht wegen des Mangels der Gründe des Glaubens an Gott, welche in allen vernünftigen Wesen liegen, sondern wegen der Vernachlässigung, der Unwirksamkeit derselben. Man würde vergebens bestrebt seyn, durch auch noch so vollständige und richtige Beschreibung dieser Gründe, oder

durch noch so künstliche Demonstrationen den religiösen Unglauben mit Sicherheit auszurotten. Das einzige Heilungsmittel dieser Krankheit ist, die in der Natur des Ungläubigen liegenden Gründe der Religion aus dem Schlummer ihrer Wirkungslosigkeit zu wecken, die Hindernisse ihrer Thätigkeit zu heben, den moralischen und theoretischen Naturglauben zu beständiger Regsamkeit, dringender Angelegentlichkeit, und fester Stärke zu bilden. Gelingt dieses, so zerstöhrt der Ungläubige allmählig seinen Unglauben selbst.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik derjenigen demonstrativen Beweise, welche man aus reinen Vernunftbegriffen allein herleitet.

Ich habe bereits in der fünften Betrachtung zu umständlich von den Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, ihrem Ursprunge, und ihrer Gültigkeit geredet, als dass ich nöthig hätte, die Kritik der bloss speculativen Beweise für das Daseyn derselben mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln *). Ich thue es also nur kurz. Es giebt ihrer vorzüglich zweye, den *ontologischen* und *kosmologischen*. Der erste schliesst von der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens auf sein nothwendiges Daseyn;

*) Herr Prof. Jakob hat es bereits in seiner Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden gethan.

der zweyte von dem Begriffe des zufälligen Daseyns der Welt auf das Daseyn des nothwendigen und zugleich allervollkommensten Wesens.

I.

Der ontologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen. 1) Wenn dasjenige Wesen, welches alle Realitäten in sich vereinigt, sich gedenken läſst: so ist es wirklich da. Nun enthält der Begriff desselben keinen Widerspruch, läſst sich also ohne alle Schwierigkeit gedenken; demnach ist das allervollkommenste Wesen wirklich da. 2) Beweis des Obers. Alles, was eine Realität ist, muſs dem allerrealesten Wesen zukommen; nun ist das Daseyn eine Realität, also muſs das Daseyn dem allerrealesten Wesen zukommen *).

Die Hauptfehler dieses *Beweises*, als ein solcher betrachtet, sind: 1) Verwechselung der *logischen* und *reellen* Möglichkeit im Untersatze des ersten Schlusses. Es kann ein Gegenstand, als Gedanke, immer möglich seyn; alle logische Merkmale können sich auf das harmonischeste vertragen, und in ein Ganzes vereinigen; darum braucht der Gegenstand nicht, als Gegenstand auſser dem Gedanken, also nicht reel möglich zu seyn. 2) Falsche Vorstellung des *Daseyns* als eine Eigenschaft. Ich berufe mich auf Kant *im einzig möglichen Beweisgrunde* S. 4—16., in der *Kritik d. r.*

*) Man lese die Schriften des Erfinders dieser Beweisart, des Des Cartes, Princ. Phil. P. I. §. 13. 14. Meditatt. V.

V. S. 626 — 630. N. A., auch auf das, was ich Betr. V. 2. Abschn. S. 91 — 103. gesagt habe. 3) Täuschende Hineinlegung des Begriffes *Daseyn* in den Begriff des allervollkommensten, um ihn daraus analytisch entwickeln zu können *).

Allein wenn man auch den ontologischen Beweis als seynsollende geometrische Demonstration nicht gelten lassen darf: so liegt doch in ihm der Stoff zu einem unwiderstehlichen Grunde des religiösen Glaubens, ein Stoff, welcher bey jedem möglichen subjectiven Beweise, ja selbst beym moralischen, nothwendig benutzt werden muss. Können wir auch nie zur wirklichen *Erkenntniss* eines allervollkommensten Wesens ausser unsern Gedanken gelangen; so ist doch soviel unläugbar, dass wir durch die Natur unsrer Vernunft gezwungen sind, ein solches, als wirklich daseyend vorauszusetzen, und von ihm die Möglichkeit alles dessen, was da ist, abzuleiten **). Mit der Anerkennung des *blossen Begriffes* ist unsrer Vernunft nichts gedient, sie bedarf der *Ueberzeugung* vom *Gegenstande ausser dem Begriffe*, und zu dieser, als

*) Vor *Kanten* hatte bereits *Crusius* in seiner Metaphysik tiefsinnig und gründlich gegen diesen Beweis gesprochen. S. auch über den ganzen Gegenstand (für und wider) *Ploucquet in Observationibus ad Imm. Kant Commentationem de uno possibili fundamento: Tub.* 1763. *Moses Mendelssohn differt. sur la Nature, les Especes, et les Degrés de l'Evidence. Berl.* 1764. 4. Deutsch: Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Herr Hofr. Ullrich Anleit. zu den philosoph Wissensch. Th. I. S. 349. Ebendess. *Institutt. Log. et Met. Nat. Theol.* p. 30 — 35.

**) S. Betr. V. S. 154 a. S. 160. a.

einer Bedingung ihrer gesetzmäſsigen Wirkſamkeit, wird ſie durch ihre eigene urſprüngliche Natur beſtimmt. Wir können nichts als daſeyend erkennen, ohne es zugleich für möglich zu halten, und die Möglichkeit eines Gegenſtandes können wir nur dadurch begreifen, daſs wir denſelben aus dem Quelle aller Möglichkeit, einem Weſen herleiten, welches alles Mögliche in ſich befaſst. Der Glaube an das Daſeyn eines *allervollkommenſten Weſens* iſt demnach ein nothwendiger *Vernunftglaube*, ohne welchen der Menſch ſeinen theoretiſchen Naturglauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit für widerſinnig erklären müſste. Auch bloſs auf das Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft gegründet iſt dieſer Glaube kein Schein, keine Täuſchung, ſondern enthält vollkommene ſubjective Wahrheit.

Es hat alſo auch, wenn wir die Sache bloſs ſubjectiv betrachten, ſeine Richtigkeit, daſs mit dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens der Begriff der *Nothwendigkeit des Daſeyns* unzertrennlich verknüpft iſt. Dasjenige Weſen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, kann von keinem höhern abhängend gedacht werden; es iſt zugleich der letzte, in ſich ſelbſt vollendete Grund alles wirklichen Daſeyns.

2.

Der kosmologiſche Beweis beſteht aus folgender Verbindung von Vernunftſchlüſſen. 1) Wenn etwas wirklich iſt, ſo iſt auch etwas nothwendiger Weiſe wirklich. Nun iſt die

Welt, welche mir vermittelst meiner Sinnen erscheint, wirklich, oder wenn man für das Daseyn einer solchen eine Demonstration forderte, wie sie nicht möglich ist, so bin ich doch selbst wirklich; folglich ist auch Etwas nothwendiger Weise wirklich. 2) Das nothwendiger Weise Wirkliche ist entweder das, was ich vermittelst der Sinnlichkeit gewahrnehme, oder es ist von diesem ganz verschieden. Es ist aber nicht das, was ich vermittelst der Sinnlichkeit unmittelbar gewahrnehme, denn die äussere Sinnenwelt, sowohl als ich selbst, sind zufällig. Das nothwendig wirkliche Ding ist also vom All der Dinge, die ich wahrnehme, ganz verschieden. 3) Nothwendigkeit des Daseyns kann nur dem Wesen zukommen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, dem allerrealesten Wesen. Also ist das nothwendig wirkliche Wesen zugleich auch das allerrealeste Wesen. Es ist also ein von der Welt und mir ganz verschiedenes nothwendiges und allerrealestes Wesen da. Q. E. D.

Dieser Beweis ist in der That, so wie der ontologische, transscendental. Allem Urtheile über *Möglichkeit* liegt Bewusstseyn und Vorstellung von *wirklichem Daseyn* zum Grunde. Allein beyde gründen sich auf reine Verstandesbegriffe; wir würden weder von *Möglichkeit*, noch von *Daseyn* im Allgemeinen, Vorstellungen haben, wenn wir nicht ursprünglich und vor aller Erfahrung die Grundlage jener Begriffe besässen. Eben so könnte

keine Erfahrung uns vom *zufälligen Daseyn*, weder der Sinnenwelt, noch unsrer selbst, unterrichten, wenn wir des angebohrnen Princips der Ursachlichkeit und des zureichenden Grundes ermangelten. Mit Recht widersetzt sich eine scharfe, unpartheyische Vernunftkritik dem Uebermuthe derer, welche diesem Beweise *geometrische* Ueberzeugungskraft zueignen; und ich will das nicht wiederholen, was Kant in der K. d. r. V. S. 631. N. A., Herr Prof. Jakob in seinen krit. Anfangsgr. zu einer allgem. Metaphys. S. 313. u. a. ausführlich zu seiner Prüfung in dieser Rücksicht gesagt haben *).

Indessen dürfte wohl niemand läugnen, dass derselbe einen subjectiven Glaubensgrund enthält, dessen Ueberzeugungskraft alle vernünftige Wesen anerkennen müssen, einen Glaubensgrund, ohne welchen kein subjectiver, ohne welchen auch der Kantische moraltheologische Beweis nicht bestehen kann. Alle Vernünfteleyen gegen ihn sind umsonst, der Glaube an ein nothwendiges Wesen hängt so unablöslich mit unserm theoretischen Naturglauben zusammen, dass ihn nichts für immer schwächen, oder wohl gar unterdrücken kann. Man dürfte vielleicht einwenden, auch bloss als subjectiv gültig betrachtet sey die Idee eines nothwendigen Wesens Täuschung, sie gründe sich auf eine eingebildete Unmöglichkeit endlos auf einander gefolgter Reihen von Ursachen und Wir-

*) Ich glaube selbst bereis in der V. Betr. S. 83 84. 85. das Nöthige vorgetragen zu haben. Man s. auch Herrn Hofr Ullrich in den *Institutt. Log. et Metaph. Theol. Nat.* pag 40 — 45.

kungen; nun sey aber der Grund unsrer Vorstellung auf einander folgender Reihen dieser Art, die Zeit, etwas, das gar nicht an den Dingen ist, sondern nur unserm Gemüthe als eine Form seiner innern Sinnlichkeit zukommt; wir hätten also gar nicht Ursache, ein von dem All der zufälligen Dinge verschiedenes nothwendiges Wesen anzunehmen; denn eigentlich sey das *nothwendige* Wesen, was den letzten Grund unsrer Vorstellung von *zufälligen* Wesenreihen enthält, nichts anders, als unsre subjective Zeitform selbst. Hierauf antworte ich, allerdings sey die Zeit, (eine blosse subjective Form,) der Grund unsrer Vorstellung von auf einander gefolgten, auf einander folgenden, und auf einander folgen werdenden Reihen, von Ursachen und Wirkungen, es sey also in den Dingen an sich, ja sogar in uns selbst, nach unsrer absoluten Natur, keine Aufeinanderfolge, kein Zugleich, und kein Vor und kein Nach, keine Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern diese Verhältnisse seyen nur in der Weise unsrer unmittelbaren Vorstellung derselben enthalten; allein es müsse doch in den Dingen an sich, und in uns, nach unsrer absoluten Natur, etwas seyn, das der Form der Zeit und also auch allen daraus abgeleiteten und auf die Dinge an sich anwendbaren Verhältnissvorstellungen, correspondirt, ein übersinnliches, transscendentales Correlatum der Zeit, weil ausserdem die Anwendung der Zeitform gar nicht möglich wäre; dieses Correlatum kennen wir freylich nicht, dürfen nicht einmahl, wenn wir uns nicht einer gerechten Censur der Logik aus-

setzen wollen, seinen Begriff nach unsrer subjectiven Form bilden, dürfen nur so viel annehmen, daſs selbiges unsrer Form nicht widersprechen, sie nicht aufheben könne, weil ausserdem die Anwendung von dieser auf jenes geradezu widersinnig und unmöglich wäre. Es ist uns also nicht zu verdenken, sondern stimmt ganz mit den Gesetzen der Wirksamkeit unsrer Vernunft überein, daſs wir die Gegenstände der gesammten Sinnenwelt für nicht in sich gegründet, für zufällig halten; denn wären sie in sich gegründet, so würden wir nicht *gezwungen* seyn können, wie wir es doch sind, sie nach dem versinnlichten Verstandesbegriffe der Zufälligkeit zu denken, wir würden vielmehr, da wir den *Vernunftbegriff* des *letzten Grundes*, des *Unbedingten* besitzen, gezwungen seyn, sie nach diesem zu denken, ja sie nicht einmahl nach einem andern, als diesem, denken können. Unser Begriff des *nothwendigen Wesens* ist also auf keine Weise Täuschung; es kann ihn keine Metaphysik widerlegen. Unsre Vernunft treibt uns mit allem Rechte über die Sinnenwelt hinaus, um ein Wesen ausser derselben zu glauben, welches selbst unabhängig, und in nichts Anderm gegründet ist, von welchem aber alle andern Dinge dem Daseyn und Wesen nach abhängig sind. Dieser *Glaube* ist freylich kein *Erkenntniſs*, und wir würden uns sehr täuschen, wenn wir ihn dafür hielten; allein er ist doch, wenn man anders die Grundsätze der Logik nicht absichtlich verläugnen will, subjectiv wahr, so wie jeder Vernunftglaube subjectiv wahr ist, ohne welchen ein Naturglaube auf-

gehoben würde. Dafs der Begriff eines nothwendigen Wesens für uns unbegreiflich und undurchdringlich ist, dafs wir nicht einmahl denken können, ohne zu schwindeln, ist eine natürliche Folge seiner Beschaffenheit. Die Vorstellung des absolut Höchsten und Vollendeten kann keine andre Wirkung auf vernünftige Wesen hervorbringen. „Die unbedingte Nothwendigkeit," sagt Kant, „die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange nicht den schwindlichten Eindruck auf das Gemüth; denn sie mifst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dafs ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, ohne das, was blofs durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die gröfste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blofs vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andre, ohne die mindeste Hindernifs verschwinden zu lassen." Nur die letztern Worte scheinen mir hier einer Milderung zu bedürfen, wenn sie anders nicht einen gewissen Zustand speculativen Deliriums schildern sollen, in welchen die Vernunft allezeit geräth, wenn sie die Natur eines unbedingten Gegenstandes durch

Denken ergründen will. Diess kann freylich nie gelingen; aber deshalb darf doch die Vernunft die Idee nicht aufheben; ja sie kann dieses nicht einmahl, es würde ihr nichts geringeres kosten, als die Vernichtung ihrer eigenen Natur.

Der kosmologische Beweis geht auf einen von der Sinnenwelt wirklich verschiedenen Gott, subjectiv betrachtet, mit unwiderleglicher Richtigkeit. Die Idee des nothwendigen Wesens würde aufgehoben werden, so bald man sich dasselbe als Eines mit der Sinnenwelt dächte, es geschähe nun dieses, wie es wolle. S. III. Betr. S. 44. 45. 46. 47. auch V. Betr. I. Abschn. S. 85. 86.

Der kosmologische Beweis verknüpft mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens den Begriff des Allervollkommensten, geht von jenem zu diesem über, subjectiv betrachtet, mit völliger Rechtmäſsigkeit. Man versuche doch, sich das *nothwendige* Wesen zu denken, so daſs es nicht den letzten Grund der Möglichkeit aller Dinge enthielte. Es ist dieses einem vernünftigen Wesen eben so wenig möglich, als sich das allervollkommenste Wesen zufällig zu denken.

Ich stelle allem bisher Gesagten zu Folge den Satz auf:

3.

Das Daseyn des allerreellesten und nothwendigen Wesens, auſser der Idee unsrer Vernunft, kann nicht geometrisch demonstrirt werden; allein unsre ursprüngliche Ge-

zwungenheit, ein solches vorauszusetzen, bedarf weder eines Beweises, noch einer Rechtfertigung. Unsre Ueberzeugung von der Wirklichkeit desselben ist ein Glaube der theoretischen Vernunft, welchen sie annehmen muss. weil sie ausserdem ihren Naturglauben an höchste, letzte Gründe, (an das Unbedingte,) für widersinnig erklaren müsste.

Ich kann hier einige Gedanken nicht zurückhalten, welche sich mir aufdringen, so oft ich die tiefgedachten Abschnitte der Kantischen Kritik; *vom transscendentalen Ideale*, von der *Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises*, und der *Unmöglichkeit eines kosmologischen*, lese. Kant hat in der That die ganze Genesis der Begriffe eines allervollkommensten und nothwendigen Wesens bis auf die ersten vorstellbaren Gründe entwickelt, und ich glaube nicht, dass menschlicher Tiefsinn weiter gehen könne, als es von ihm geschehen ist. Wenn er dieser Genesis zu Folge jenen Begriffen objective Wahrheit abspricht, und behauptet, wir könnten nicht *demonstriren*, dass diese Begriffe einen wirklichen *entsprechenden* Gegenstand *darstellen*, und alle dahin abzielende Versuche der Metaphysiker für Blendwerke erklärt: so thut er meines Bedünkens etwas sehr Verdienstliches für die Philosophie der Religion, welche durch dergleichen Irrthümer nur in ihrem natürlichen Gange gehindert wird *). Allein, wenn er zu gleicher Zeit

*) Die bessern Köpfe haben sich auch fast alle in den neuesten Zeiten der Philosophie gegen die transscen-

auch auf die *subjective* Gültigkeit jener Ideen Angriffe wagt, wenn er die Voraussetzung, eines allervollkommensten und nothwendigen *Wesens*, als eines solchen, (nicht eines blossen Gedankendinges) eine *Illusion*, etwas *Gedichtetes*, einen *auf das blosse Gerathewohl gewagten Begriff* u. s. w. nennt: so will mir in der That die Rechtmäsigkeit dieser Aeusserungen nicht einleuchten *). 1) Eine Voraussetzung, zu welcher die Vernunft durch ihre eigene Natur gezwungen wird, welche eine nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäsigen Wirksamkeit ist, eine Voraussetzung, ohne welche sie ihren Naturglauben an Einheit, vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig erklären müsste, eine solche, wenn auch entblösst von allen objectiven Beweisgründen, ist doch keine *Illusion*, keine *Dichtung*, keine auf das *blosse Gerathewohl* **) gewagte Idee. Wäre unsre Annah-

dentale Demonstration erklärt, und der grosse Eifer mancher Vertheidiger der Kantischen Philosophie gegen die Demonstrirsucht scheint mir um ein halbes Säculum zu spät einzutreten. Man sehe, um nur einige vorzügliche Männer anzuführen, die Herren *Feder* und *Platner* in ihren Lehrbüchern, besonders die philos. Aphor. des letztern I. Th. II. B. III. Hauptst. §. 1086. die Note, wo mir nur die Aeusserung S. 433. nicht einleuchtet: „der von *Kant* in *seinem einzig möglichen Beweisgrunde* u. s. w. vorgetragene Beweis für das Daseyn Gottes sey *einer und derselbe* mit dem *Cudworthischen*. (Syst. T. II. 906. etc.)"

*) Herr Hofr. Feder scheint mir in solchen Fällen sehr richtig und zugleich gemäsigt zu urtheilen: „Kant bediene sich zuweilen etwas *zu harter* Ausdrücke."

**) Diesen Ausdruck: *eine auf das blosse Gerathewohl gewagte Idee*, wollen wahrscheinlich diejenigen buch-

me eines *allerrealesten*, *nothwendigen* Wesens nichts besseres, als diess, so könnte nichts in der Welt den vernünftigen Menschen berechtigen, daran zu glauben; selbst die Moralität würde eine lächerliche Figur machen, wenn sie forderte, von einer *Illusion* überzeugt zu werden. 2) Wollte man hier einwenden, die Vernunft sey bloss gezwungen, ihren Operationen den *Begriff*, *als Begriff*, das *Gedankending*, *als Gedankending* zum Grunde zu legen, und es sey nicht naturgemässe consequente Wirksamkeit, sondern Missbrauch ihres Vermögens, wenn sie den *Begriff*, (das *Gedankending*) auf einen ausser demselben befindlichen Gegenstand bezieht: so möchte man schwerlich das Bewusstseyn der vernünftigen Wesen für sich haben. Die Voraussetzung der Vernunft bezieht sich *ursprünglich* auf einen Gegenstand *ausser* dem Gedanken; nicht als ob diesen der Gedanke repräsentirte, wie eine sinnliche Anschauung ihren Gegenstand repräsentirt; sondern in wiefern die Vernunft in ihrer ursprünglichen Setzung sich einen Gegenstand ausser dem Gedanken denken muss, wenn anders die ganze Forderung einen vernünftigen Sinn haben soll. Man drückt sich demnach, wie mir scheint, nicht völlig richtig aus, wenn man

stäblich interpretiren, welche die ganze Operation der Vernunft so vorstellen, als ob sie, gleichsam *aus Faulheit*, oder *aus Aergerniss* über die Unmöglichkeit, das Ende der Bedingungen in der Wirklichkeit zu finden, kurze Arbeit mache, und Ideen des Unbedingten dichte; eine Vorstellung, welche nicht nur irreführend, sondern auch in der That schädlich ist.

sagt, die Vernunft *realisire* und *hypostasire* die Idee des allerrealesten, nothwendigen Wesens, ob schon sie eigentlich nur eine Vorstellung sey. Denn das *Realisiren* und *Hypostasiren* ist das ursprüngliche Wesen dieser *Idee*, welche die Vernunft mit der *ihr* (der Idee) eigenen Beziehung aus ihr (der Vernunft) heraus, wegen ihres subjectiven Zweckes, bilden muss.

Ich glaube nicht, dass man diese Einwendungen werde von einem Missverständnisse herleiten können, in welchem ich mich etwa wegen der Kantischen Aeusserungen befinde. Seine Theorie des *Unbedingten* ist mir durchaus hell geworden, und ich nehme sie im Ganzen, wie man bereits in der V. Betr. gefunden hat, selbst an. Allein ich kann mich nur nicht überzeugen, dass es zu einer vollständigen und bis in die ersten Gründe dringenden Zergliederung des Systems der theoretischen Vernunft gehöre, einen transscendentalen Glauben derselben für Täuschung zu erklären, ohne welchen ihr Naturglaube vernunftwidrig wäre, und also von ihr selbst verworfen werden müsste. Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, ganz für sich, muss schon den Glauben an das allerrealeste nothwendige Wesen rechtfertigen, und alle ihre Untersuchungen am Ende in ihm vereinigen.

4.

Derjenige Beweis, welchen Des Cartes vom angebohrenen Begriffe der Gottheit selbst hernahm, hält die Forderungen einer strengen Kritik nicht aus. Allein er befasst eine Idee

welche allerdings die Wirksamkeit der Glaubensgründe für die Religion in der Seele angelegentlicher Forscher befördert *).

Wiefern man den Begriff: *Gott* angebohren nennen könne, habe ich bereits in der III. Betr. gezeigt, und das Resultat gezogen, (S. 56. §. 10.) er sey eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäſsigen Wirksamkeit. Dieſs scheint mir keinen weitern Zweifel zuzulassen. Allein von dem ursprünglichen Daseyn der bestimmten Grundlage zu dem Begriffe: *Gott* in der Vernunft, geradezu auf das Daseyn eines solchen Wesens selbst zu schlieſsen, ist wenigstens kein Verfahren, welches strenge logische Prüfung aushielte. Wer will je *erweisen*, im wahren Sinne des Wortes, daſs jene Grundlage nicht in der Vernunft seyn könnte, wenn sie nicht Gott selbst hineingelegt hätte? Ein solcher Erweis setzte, scheint mir, das Daseyn Gottes als schon erwiesen voraus.

Wie wenig indessen dieser Cartesische Ideengang Anspruch auf den Nahmen eines *Beweises* machen kann, so ist er doch so natürlich, so menschlich, und so erhaben, daſs ihm Niemand seine Beystimmung versagen kann, wenn er ernstlich über die Sache nachdenkt. Freylich muſs man

*) Cartes in differt. de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi § 4. Meditatt. de pr. ph. III. p. 15 — 25. Princ. Philos. P. I. p. 14. S. auch Herrn Hofrath Ullrich in den Institutt. nat. theol. 19 — 25.

sich bey dieser Betrachtung der Vernunft so ganz überlassen, wie es Des Cartes that, muss sich, wie er, von allem Aeussern in sich selbst zurückziehen, und den Begriff: *Gott* nach seinem vollen Umfange und seinem ganzen Verhältnisse gegen das Bewusstseyn des Menschen zu fassen suchen. Dann wird man aber auch eben so wenig, als er, bey dem blossen Begriffe lange stehen bleiben können, man wird unwillkührlich vom Begriffe zu der Anerkennung des Daseyns eines Wesens übergehen müssen, welches der Urgrund und das Original desselben ist, und sich durch den Weg der Natur in dem Begriffe der vernünftigen Wesen offenbart. Bey diesem Glauben bleibe man aber auch stehn. Schwärmer giengen von diesem Puncte aus, überschritten, erhitzt von ihrer Empfindung, die Gränze, und sahen mit Menschenaugen Gott selbst.

5.

Derjenige Beweis, welchen Mendelssohn aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniss herleitete *), kann eben so wenig, als einer der eben angeführten, auf den Nahmen eines *Beweises* Anspruch machen, vielmehr enthält er offenbare Sophistereyen, und das, was er Wahres befasst, ist bloss subjectiv wahr, Grund eines vernünftigen Glaubens.

Mendelssohn legte den Satz zum Grunde: „*Nicht nur alles Mögliche muss als möglich, sondern*

*) S. dessen Morgenstunden. XVI. S. 294. Jakobs Prüfung derselben, Eilfte Vorlesung, S. 226. und folgende.

auch alles Wirkliche muſs, als wirklich, von irgend einem denkenden Weſen gedacht werden. Was ſich kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch in der That nicht möglich, und eben alſo kann dasjenige, was von keinem denkenden Weſen als wirklich vorgedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden ſeyn." Geſtützt auf dieſe vorgebliche metaphyſiſche Wahrheit, gieng er weiter: Ich beſitze ein gewiſſes deutliches Erkenntniſs meiner ſelbſt; allein ich bin nicht bloſs das, was ich von mir deutlich erkenne; zu meinem Daſeyn gehört mehr, als ich mit Bewuſstſeyn von mir einſehe; und auch das, was ich von mir erkenne, iſt an und für ſich einer gröſsern Entwickelung, gröſsern Deutlichkeit, und gröſsern Vollſtändigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Weder mein Leib noch meine Seele würde vorhanden ſeyn können, wenn ſie bloſs das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einſehen. Wenn nun alles Mögliche und Wirkliche von irgend einem denkenden Weſen als möglich und wirklich gedacht werden muſs, ſo muſs ein Weſen vorhanden ſeyn, welches alles, was zu meinem Daſeyn gehöret, auf das allerdeutlichſte, reinſte und ausführlichſte ſich vorſtellt. Ein zufälliges Weſen kann dieſes nicht ſeyn; denn die Erkenntniſs eines ſolchen iſt allezeit eingeſchränkt. Es muſs alſo *ein* denkendes Weſen, *einen* Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenſte denkt. Es giebt alſo einen unendlichen vollkommenen Verſtand.

Ein solcher Verstand kann nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freyeste Wahl und wirksamste Kraftäusserung seyn. Es ist also ein Gott.

Ich begnüge mich, nur die Hauptmomente der Kritik dieses Beweises anzugeben, welchen Herr Jakob im angeführten Werke pünctlich und scharfsinnig widerlegt hat. I. In dem Grundsatze, es müsse alles Mögliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich, und alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden, liegt unläugbar ein Sophisma, eine Vermischung der objectiven und subjectiven Möglichkeit, der Möglichkeit, die den Dingen an sich zukommen muss, mit der Erkenntniss, die wir davon erlangen. Die subjective Möglichkeit setzt allerdings ein Wesen voraus, welches sie denkt; denn sie ist nichts anders, als etwas Gedachtes, nach dem Gesetze der Gedenkbarkeit. Was *für mich* möglich seyn soll, muss ich vorher gedacht haben. Allein diese subjective Möglichkeit ist im Mendelssohnischen Grundsatze nicht gemeynt, sondern die objective Möglichkeit, d. i. nicht der Inbegriff der logischen Gesetze der Gedenkbarkeit der Dinge, sondern der Inbegriff derjenigen Gesetze, nach welchem die Dinge an sich zusammengesetzt werden, und zur Wirklichkeit gelangen können. Warum aber diese Möglichkeit von einem denkenden Wesen gedacht werden müsste, erhellet auf keine Weise. Ganz so ist es auch mit der Wirklichkeit. Was *für mich* wirklich seyn soll, muss ich als wirklich, nach der Kategorie der Wirk-

lichkeit denken; allein warum die absolute objective Wirklichkeit der Dinge an sich von einem denkenden Wesen gedacht werden müsste, ist nicht zu begreifen. II. Mendelssohns Beweis beruht im Grunde ganz auf der Nothwendigkeit eines Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit ist, des allerrealesten, allervollkommensten Wesens; er verwandelt es nur sprungweise in eine Intelligenz. *a*) Unsre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines höchsten Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit liegt, ist allerdings subjectiv wahr, ist Vernunftglaube, aber kein Wissen, kein transscendentales Erkennen. *b*) Dass wir den Begriff dieses Wesens personificiren, und es als Intelligenz vorstellen, ist subjectiv nothwendig, weil wir es unter dieser einzigen Form festhalten können, allein es ist auch diess kein metaphysisches Wissen, ist bloss ein Glauben *).

Also bleibt uns vom Mendelssohnischen Beweise, wenn wir das Spitzfindige weglassen, nichts übrig, als ein zureichender Grund eines vernünftigen Glaubens, welchen wir bereits anerkannt haben. (S. §. 1. dieser Betr.)

6.

Der sonstige Kantische vorgeblich demonstrative Beweis, welchen er von dem Grundsatze ableitete: es sey dasjenige Wesen schlechterdings nothwendig, dessen Aufhebung oder

*) S. die Kritik d. r. V. im Abschn. vom transscendentalen Ideale.

Verneinung alle Möglichkeit vertilgt *), ist durch seine Vernunftkritik selbst hinlänglich widerlegt, wiefern er nach der vorigen Ueberzeugung des Verfassers eine scharfe Demonstration seyn sollte.

Eine umständliche Kritik dieses äusserst spitzfindigen Beweises würde einen grössern Raum einnehmen, als ich ihr nach meinem Plane verhältnissmässig widmen kann.

Neunte Betrachtung.

Ueber den auf vorgeblich reiner Vernunftdemonstration gegründeten Atheismus, oder über den Spinozismus.

Es ist, in unsern Zeiten vorzüglich, der Streit wieder rege geworden, ob Spinoza ein Atheist zu nennen sey oder nicht. Wenn wir dem wahren theistischen Begriffe folgen, nach welchem man sich unter Gott das allervollkommenste nothwendige und von der Welt wirklich verschiedene Wesen denkt, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält: so müssen wir allerdings so wie jeden überhaupt, welcher von diesem Begriffe abweicht, also auch den Spinoza mit dem Nahmen

*) S. dessen einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes.

eines Atheisten belegen. Wenn ich mich sonst gegen diese Benennung desselben erklärte, so geschah es nur wegen einer Idee, der ich noch jetzt treu bleibe, dass es nicht völlig gerecht ist, mit einem und demselben Nahmen denjenigen Weltweisen, welcher den zureichenden Grund der Welt und der Geschöpfe in einem nothwendigen allervollkommensten Wesen setzte, und nur in der Form abwich, und jene offenbar unvernünftigen, seelenkranken Schwätzer zu benennen, welche jeden zureichenden, und mit gleichbleibender Gesetzmäfsigkeit wirkenden Grund des Daseyns der Welt läugnen. Es thut mir weh, einen Weltweisen, wie Spinoza, in eine Classe mit einem Empedokles, Anaximander, Epikur u. a. gesetzt zu finden. Gerechter wäre es, den Spinoza allezeit mit dem Nahmen eines *Phantheisten* zu belegen.

Spinozas Grundideen sind keine andre als diese. 1) Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst oder in etwas anderm; es kann nichts geben, was nicht entweder ein bestehendes Ding wäre, oder eine Beschaffenheit eines solchen. 2) Es ist ein bestehendes Wesen, zu dessen Natur es gehört, da zu seyn. 3) Das bestehende Wesen ist nothwendiger Weise unendlich. 4) Es kann nur *ein* nothwendiges unendliches Wesen geben. 5) Dieses einzige nothwendige unendliche Wesen ist Gott, der Inbegriff aller Vollkommenheiten. 6) Alles, was da ist, ist demnach in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn noch gedacht werden. 7) Gott ist also die inwohnende, nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott und Welt sind Eins.

1.

Der Spinozismus stützt sich auf die Ueberzeugung von dem Daseyn eines einzigen nothwendigen Wesens, welches zugleich das allerrealste ist, und der daraus gefolgerten Unmöglichkeit, dass es ausser den Beschaffenheiten desselben nichts wirkliches mehr geben könne.

2.

Die Grundfehler des Spinozismus sind: 1) unstatthafte Realisirung und Hypostasirung des Vernunftbegriffes eines nothwendigen allervollkommensten Wesens. 2) Eine Vorstellung dieser Begriffe, welche dem Princip widerspricht, wegen welches und nach welchem die Vernunft sie bildet. 3) Ungegründete Verwerfung des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und der Ausserweltlichkeit des nothwendigen allervollkommensten Wesens.

Spinozas System ruht auf Ideen der reinen Vernunft, es ist im strengsten Sinne des Wortes metaphysische Dogmatik. Giebt man ihm die Grundsätze zu, so ist er unwiderleglich.

1) Ich habe bereits an mehrern Stellen dieser Betrachtungen gezeigt, was wir eigentlich mit dem Begriffe des nothwendigen allervollkommensten Wesens erkennen, und glaube jetzt nicht umständlich darthun zu müssen, dass Spinoza von demselben einen sehr unphilosophischen Gebrauch macht. Er behandelt diese Idee als ein wirkliches metaphysisches Erkenntniss eines transscendentalen Gegenstandes, er verwandelt Begriff in

Sache. Was er bey diesem Missverständnisse aus dem Begriffe heraus philosophirt, kann auf keine Weise etwas anders seyn, als Stoff zu Schwärmereyen einer verirrten Vernunft. Dieser Vorwurf trifft mit Recht seine Grundbehauptung, dass alles, was ist, entweder das bestehende Ding selbst, oder *in ihm* sey. Hätte eine unpartheyische Kritik ihm die Augen über den Ursprung und Inhalt des Begriffes eines nothwendigen Wesens geöffnet, so würde er gefunden haben, wie wenig die Vorstellung: *in etwas seyn*, zu der Idee des *nothwendigen Wesens* passe; dass sie, auf diese bezogen, entweder gar keinen, oder doch einen ganz unstatthaften Sinn habe.

2) Spinozas Vernunft ist bey ihrer Vorstellung des nothwendigen allerrealesten Wesens mit sich selbst uneins. Wenn die Vernunft wegen eines ihr wesentlichen Principiums eine Idee bilden muss, also diese Idee wegen eines ihr nothwendigen Zweckes bildet: so darf sie diese Idee nie auf eine Weise vorstellen, wodurch sie dieselbe unfähig machte, ihr Principium zu erfüllen, und ihren Zweck zu erreichen. Die Vernunft bedarf wegen ihres Principiums, dass alles Gegründete seinen letzten Grund hat, alles Bedingte von dem ganzen All seiner Bedingungen abhängt, der Ideen des Unbedingten, und dennoch auch der Ideen eines nothwendigen allerrealesten Wesens. Diese Ideen sind blosse Positionen, welche sie, um ihr Princip durchzusetzen, und ihren Zweck der Einheit und Vollendung des Erkenntnisses zu erreichen, machen, und in ihrer gesetzmässigen Rein-

heit und Schrankenlosigkeit festhalten muss. Das letztere nun kann nicht geschehen, so bald sich die Vernunft das Bedingte mit dem Unbedingten in einem und demselben Ganzen enthalten, als wirklich mit ihm zusammhängend denkt. Dann treffen dieselben Gesetze und Schranken, denen das Bedingte unterworfen ist, auch das Unbedingte. Das allervollkommenste Wesen hört dann auf zu seyn, was es ist, und sinkt zu den endlichen Wesen herab; das nothwendige Wesen verliehrt seine Nothwendigkeit, und bekommt den Charakter des Zufälligen. Diess nun ist die auffallendeste falsche Idee der Dogmatik Spinozas, dass man sich das *Bedingte* und das *Unbedingte* als *Eines* denken soll, was die Vernunft, wenn sie Vernunft bleibt, nicht kann. Mit Recht glaube ich also zu behaupten, dass Spinozas Vernunft bey seinem Systeme sich selbst widerspricht, und, indem sie ihr Princip recht festhalten will, dasselbe zugleich aufhebt.

3) Der falsche Gebrauch, den Spinoza von den Ideen des Unbedingten macht, zeigt sich auch in seiner Verwerfung der Schöpfung aus Nichts, und seiner Substitution einer unaufhörlichen Entwickelung alles Möglichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur an die Stelle derselben. Schon Wolf fasste den Gesichtspunct des Spinozismus sehr gut, wenn er sagte *): „Die Spinozisterey ist entsprungen aus der Unmöglichkeit der

*) Wolf in der Widerlegung des Spinoza S. 19. im Anhange der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frankf. und Leipzig, 1744.

Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der Cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Missbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzt ist. Daher muss derjenige, welcher die Spinozisterey umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffes einer erschaffenden Kraft erweisen, oder er muss zeigen, dass in Des Cartes Grundsätzen solche Dinge enthalten seyen, welche der Wahrheit entgegen sind." Und Herr Jakobi sagt mit Recht *): ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est, que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu et poussé avec la derniere rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et régardé le systeme des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en consequence de ce principe. Ich glaube, Spinoza würde sich gegen die Idee einer Schöpfung aus Nichts weniger empört haben, wenn die Theologen und Philosophen seiner Zeit sie weniger grob und widersinnig vorgestellt hätten. Wir sind mit Spinoza über den Begriff eines nothwendigen Wesens einig; es wird demnach bey der Kritik seiner Meynung alles darauf ankommen, ob seine Vernunft bey der Idee der unendlichen Entwickelung des nothwendigen Wesens in alle gedenkbare Wirklichkeiten mehr mit sich selbst übereinstimmt, als die Vernunft derer, welche dem richtig bestimmten Begriffe

*) Lettre à Mr. Hemsterhuis.

der Schöpfung aus Nichts getreu bleiben; ob sie bey ihrer Vorstellungsart den Begriff des nothwendigen Wesens so behandelt, wie er dem Principe und Zwecke zu Folge, wegen welches er gebildet worden, behauptet werden muss; oder ob sie nicht vielmehr bey derselben die Natur und Bestimmung des Begriffes ganz vergisst, und in Widerstreit mit sich selbst geräth. Hier ergiebt sich nun, um das Resultat im Voraus kürzlich zusammen zu fassen: *dass der richtig bestimmte Begriff der Schöpfung aus Nichts der einzige ist, welcher aus dem richtig bestimmten Begriffe des nothwendigen Wesens bündig hergeleitet werden kann; dass der Begriff eines Schöpfers, im vollen Sinne des Wortes, in dem Begriffe des nothwendigen Wesens enthalten ist; dass jede andre Weise, die Entstehung des Alls zufälliger Dinge durch das nothwendige Wesen vorzustellen, auf Widersinn hinaus läuft, da hingegen der wohlverstandene Begriff der Schöpfung aus Nichts nur einen unbegreiflichen, aber der Natur der Sache nach unbegreiflich seyn müssenden Gegenstand darstellt* *).

Der Ausdruck *Schöpfung aus Nichts*, *creatio ex nihilo*, verleitet leicht zu dem Irrthume, als ob damit eine Erzeugung gemeynt sey, wo aus dem *Nichts* selbst ein *Etwas* entstünde, so dass das *Nichts* das Materiale der Bildung wäre; ein Irrthum, welcher, wie ich bey Gelegenheit meiner kleinen, diesen Gegenstand betreffenden Schrift nicht auf

*) Ich habe hiervon besonders gehandelt in meinem Antrittsprogramm: Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. MDCCLXXXX.

die angenehmste Weise erfahren habe, auch jetzt noch in vielen Köpfen herrscht. Diese Idee ist offenbarer Unsinn, denn *aus* Nichts wird Nichts. Allein bey denkenden Männern hat *creatio ex nihilo*, *Schöpfung aus Nichts*, nie etwas anders heissen können, als eine *Hervorbringung, welche durch keinen Stoff vermittelt worden, eine ganz unmittelbare Hervorbringung, die mit denen in der Sinnenwelt sichtbaren Erzeugungen und Bildungen gar nichts gemein hat.* Man würde richtiger sagen: eine unmittelbare Schöpfung, *procreatio absoluta.* In diesem Sinne nun nehme ich den Ausdruck, wenn ich behaupte, er enthalte die einzige richtige und mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens bündig übereinstimmende Vorstellungsart; eine Vorstellungsart, welche Spinoza gegen eine andre offenbar widersinnige und mit der Vernunft streitende vertauscht hat.

Wir müssen hier den *Satz der ursachlichen Verknüpfung*, *das Verstandesgesetz der Erzeugung* genau von dem *Satze des zureichenden Grundes* unterscheiden. Der erstere gilt bloss von der Sinnenwelt, und gebietet uns, bey allem, was geschieht, etwas vorauszusetzen, wodurch es geschehen ist, und wodurch es geschehen musste, so bald er vorhergieng. Dieses fordert demnach für jede Entstehung: 1) einen Stoff, woraus, 2) einen Zeitpunct, worinnen sie wirklich wird, und diesen zwar nothwendig verknüpft mit einem vorhergegangenen Zeitpuncte. Nach diesem Gesetze sind wir durch unsern Verstand gezwungen, uns die Erscheinungen zu denken, als eine in der Zeit fortlaufende Kette von Erzeugungen aus bestimmten Stoffen. Dem Verstande kann die er-

ſcheinende Welt nach dieſem Geſetze nicht anders als ewig ſeyn, ohne Anfang und ohne Ende. Allein die Vernunft tritt mit ihrem Satze des *zureichenden Grundes dazwiſchen*, und fordert für die ganze Kette von Erzeugungen, als welche dem Verſtande die Sinnenwelt erſcheint, einen letzten, höchſten, unbedingten Urgrund des Daſeyns, ein nothwendiges Weſen. Die innere Möglichkeit dieſes Weſens erkennt die Vernunft nicht, ſie kann es bloſs nach negativen Merkmalen beſtimmen, indem ſie alle Einſchränkungen und Bedingungen von ſeinem Begriffe entfernt. Wie nun alſo auch das nothwendige Weſen den letzten Grund des Daſeyns der Welt enthalten mag, ſo iſt doch ſo viel für die Vernunft gewiſs, daſs es ihn nicht ſo enthalten könne, wie in der Sinnenwelt eine Erſcheinung die Urſache der andern iſt. *Stoff*, *woraus*, und *Zeit*, *worin*, fallen alſo bey der Vernunftvorſtellung der Entſtehung der Welt durch das nothwendige Weſen ganz weg *), ſo wie über-

*) Ich habe mich in der angeführten kleinen Schrift hierüber folgendermaaſsen ausgedrückt: p. XIII. Quodſi mundi principatum ſine omni ſucceſſione temporis cogitare debemus, ſtatuendum nobis eſt, eum ab ortu ſingularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diverſum eſſe. E quo ſponte ſequitur, eam rationem, qua in mundo adſpectabili res ſingulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non poſſe. Cum igitur in mundo procreato nihil exſiſtere poſſit, niſi materies quaedam fuerit parata, ita ut, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex ſe ipſa depromat, aut aliunde comparet materiem formandae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam ſit contagio cauſſae efficientis ad rem effectam; omnia

haupt alle Züge, hergenommen von der Form der Entstehungen in der Sinnenwelt. Selbst die Benennung des *Anfangens* und des *Anfangs* passen auf die Schöpfung des nothwendigen Wesens gar nicht; denn ein *allererster Anfang* (nach dem, was wir bey diesem Worte denken,) ist ein Widerspruch, indem jeder Anfang, von welchem wir einen Begriff haben, Zeit voraussetzt. „Es ist schlechterdings unmöglich," sagt Herr Jakobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 432. N. A., „dass wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Daseyn gelange, irgend eine Vorstellung machen, und, weil dieses unmöglich ist, so muss die Vorstellung von einer *ersten* und *unmittelbaren* Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verständen wir das eine, so müssten wir nothwendig auch das andre verstehn. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes geradezu widerspricht, dass die Erkenntniss eines wirklichen Anfanges in ihnen oder durch sie gegeben werde: so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht; oder keiner Beantwortung werth ist. Denn, dass die Welt nicht angefangen habe, was wir *anfangen*

alia, quaecunque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum hujus rerum universitatis.

nennen, ist klar genug, weil sie sonst zugleich angefangen und auch nicht angefangen haben müsste. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen: also *Nicht* angefangen, und doch angefangen hätte." — Allen diesen Grundsätzen getreu liefert der Ausdruck der *Schöpfung aus Nichts*, eine Vorstellungsart, welche alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt, das Nothwendige des Begriffs sichert, das Unerkennbare und Unbegreifliche fest hält, und jede Entstellung desselben durch falsche, nicht passende Merkmale verhütet. Spinoza erklärt ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* für widersinnig; er bezieht sich auf einen Gegenstand, welcher seiner Natur nach nicht begriffen werden kann, aber auf keinen Fall etwas Widersprechendes enthält. Spinoza vertauscht ihn aber noch dazu gegen einen andern, welcher offenbar widersinnig ist. Sein nothwendiges Wesen entwickelt unaufhörlich in Ausdehnung und Denken alle mögliche Weisen, es thut dieses, ohne sich zu verändern, ohne den Bedingungen der Zeit unterworfen zu werden; es bleibt ewig unwandelbar, unerachtet es seine Weisen nach allen Möglichkeiten verwandelt; es ist ewig ein sich immer gleicher Realgrund von unendlichen sich immer verdrängenden Wirkungen, und ist zugleich der Inbegriff dieser wechselnden Wirkungen selbst. Offenbar zerfällt bey dieser Vorstellungsart der Begriff des nothwendigen Wesens ganz. Es entwickelt *aus sich* Unendliches, oder vielmehr es entwickelt *sich selbst* in Unendliches, modificirt sich nach Ausdehnung

und Gedanken zu allem Möglichen; wie kann man sich dieses denken, ohne daſs man das nothwendige Wesen unter der Form der Zeit vorstellte, wie es denken, ohne ihm Veränderung zuzuschreiben? So bald man aber dieses thut, wie kann das nothwendige Wesen noch im Besitze seiner Nothwendigkeit bleiben? Wie Spinoza, welcher so tief in das Innre philosophischer Begriffe eindrang, dieses nicht bemerken konnte, ist mir, ich gestehe es, völlig räthselhaft. Er verwirft jene nothwendige Vorstellungsart, welche das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit getreu aufstellt, und liefert dafür eine andre, deren innerer Widerspruch jedem consequenten Denker in die Augen springen muſs *).

So wie Spinoza ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* verwirft, so verwirft er auch ganz unrechtmäſsig den Begriff der *Auſserweltlichkeit Gottes*, und setzt zur Unzufriedenheit einer consequenten Vernunft an seine Stelle den Begriff des *Inwohnens*. Ich habe bereits mehrere Mahle erinnert, daſs die Vernunft mit sich selbst zerfällt, und sich selbst entgegen arbeitet, so bald sie sich das Unbedingte als mit den Reihen der bedingten Dinge Eines vorstellt. Dieſs geschieht nun aber, wenn man sich die Gottheit als *inwohnende* Ursache der Dinge denkt. Der Begriff der *Auſserweltlichkeit* Gottes liefert, richtig bestimmt, die noth-

*) Ich werde über diesen Gegenstand in der Betrachtung über den Begriff der Schöpfung noch besonders und ausführlich sprechen müssen.

wenige Vorſtellungsart eines unbegreiflichen Gegenſtandes, aber er iſt ſchlechterdings von allem Widerſinnigen frey; dieſes tritt nur dann ein, wenn man ſich etwa, verführt durch den Ausdruck der Auſserweltlichkeit, die Verſchiedenheit Gottes von der Welt ſinnlich und räumlich vorſtellen will. Der Begriff des *Inwohnens* Gottes führt im Gegentheile, man deute ihn, wie man will, auf unverkennbaren Widerſinn, indem er zweyerley Dinge, von ganz entgegengeſetzter Natur, identificirt.

So viel von den Grundfehlern des Spinozismus, welche eine unpartheyiſche Kritik entdeckt. Mit ihnen hängen nun als Folgen mehrere andre zuſammen, welche ihren Einfluſs über das ganze Syſtem verbreiten. Ich will nur einige der vorzüglichern ausheben.

1) Spinoza giebt dem nothwendigen Weſen Eigenſchaften, welche ſich mit der Nothwendigkeit, Beharrlichkeit und Uneingeſchränktheit deſſelben nicht vertragen, *Ausdehnung* und *Denken*. *a*) Spinoza kann keinen andern Begriff der *Ausdehnung* haben, als den, welchen jeder Menſch in Gemäſsheit der Form der äuſsern Sinnlichkeit beſitzt, den Begriff der *erſcheinenden* Materie. Wie ſpitzfindig er aber auch zu Werke geht, um dieſelbe zu einer unendlichen Eigenſchaft Gottes zu erheben, ſo kann dieſes doch nie gelingen. Alles Materielle iſt Bedingungen und Einſchränkungen nothwendiger Weiſe unterworfen. *b*) Spinoza kann vom *Denken* ebenfalls keinen andern Begriff haben, als der iſt, welchen ſich jeder Menſch vermittelſt des innern

Sinnes bildet. Wenn er nun diess Denken seinem nothwendigen Wesen als eine unendliche Eigenschaft zuschreibt, so setzt er in der That etwas widersprechendes zusammen, er möge den Begriff verallgemeinern, wie er nur will *). Denn alles *wirkliche Denken*, wovon wir Begriff haben, ist endlich, bedingt, und eingeschränkt.

Spinoza hat aber auch gar nicht erwiesen, dass *Ausdehnung* und *Denken* Eigenschaften des nothwendigen Wesens seyen, und er konnte diess nicht erweisen, *a*) weder aus der Natur eines nothwendigen Wesens, in dessen Begriffe weder Ausdehnung noch von Denken etwas vorkommt; *b*) noch aus dem Begriffe der *Ausdehnung* und des *Denkens* selbst, welchem der Charakter der absoluten Nothwendigkeit ganz fehlt; *c*) noch aus der Erfahrung, welche eine Erkenntniss dieser Art nicht liefern kann. Es ist also bloss eine auf gut Glück angenommene Meynung, dass Spinoza sein nothwendiges Wesen mit Ausdehnung und Denken ausstattet.

2) Spinoza ist durch die falsche Anwendung, die er vom Begriffe eines nothwendigen Wesens macht, gezwungen, die Freyheit des Menschen aufzuheben, und alle Geschöpfe dem unwiderstehlichen Zwange des Fatalismus zu unterwerfen. Nichts ist nach seinem Systeme frey, als das nothwendige Wesen selbst, wiefern es dem Daseyn und den Wirkungen nach nur von der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur abhängt. Allein keine einzelne Wirkung

*) In welchem Sinne der Theist der *Gottheit* das *Denken* zuschreibt, werde ich in einer der folgenden Betrachtungen aus einander setzen.

des nothwendigen Wesens, also auch nicht der Mensch, wiefern er eine solche ist, kann als frey angenommen werden. Ich sage über diesen Punct hier um so weniger mehreres, da ich in dem Abschnitte von der Freyheit darauf zurückkommen muss.

3) Spinoza kann nach seiner Metaphysik keine theoretische consequente Moral besitzen. Tugend, Liebe zur Tugend, tugendhafte Handlungen gehören nach ihm bloss dem nothwendigen Wesen, als einem solchen zu; allein kein einzelnes von demselben gewirktes Ding kann als solches derselben fähig seyn. Der moralische Theil seiner Ethik ist eine Beschreibung der Tugendfähigkeit des nothwendigen Wesens, aber er enthält im Grunde keine Sittenlehre für den Menschen, als Menschen.

4) Spinozas Philosophie hebt den ganzen Naturglauben des Menschen auf, und bewährt schon dadurch ihre Nichtigkeit. Alles unser Philosophiren gründet sich auf den Naturglauben, und fällt ohne denselben ganz weg. Diejenige Philosophie also, welche den Naturglauben des Menschen vernichtet, vernichtet zugleich ihre eigene Basis, und hebt sich selbst auf. Diess gilt eben sowohl vom *a*) praktischen, als vom *b*) theoretischen Naturglauben. Jedoch ist es beym Spinoza von jenem auffallender offenbar, als von diesem.

Ende des ersten Theils.

Karl Heinrich Heydenreich's,
Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig,

Betrachtungen über die PHILOSOPHIE der NATÜRLICHEN RELIGION.

Zweyter Band.

Zweyter verbesserter Druck.

Leipzig,
IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.
1804.

Vorrede.

Ein wenig überraſcht von der herannahenden Meſſe, ſchränkte ich mich in der Vorrede des erſten Theiles bloſs auf die Beſtimmung des allgemeinen Zweckes dieſer Betrachtungen ein; vergaſs aber die nähere Veranlaſſung zur Ausarbeitung derſelben anzugeben, eine Veranlaſſung, welche ich um ſo weniger hätte verſchweigen ſollen, da ſie allein gewiſſe Eigenſchaften der Manier und des Vortrags erklärlich macht. Man wird bey verſchiedenen ganzen Abſchnitten und in ſehr vielen einzelnen Stellen eine weitläuftige Erörterung minder ſchwerer Gegenſtände und Begriffe, eine allzuſichtbare Befliſſenheit der Popularitat, und

überhaupt den Lehrton nur zu oft herrſchend gefunden haben. Dieſs hat ſeinen Grund in der Entſtehung derſelben. Ich habe die Verbindlichkeit, während jedes academiſchen Halbjahres öffentliche Vorleſungen über eine philoſophiſche Wiſſenſchaft zu halten. Da ich von jeher gefühlt hatte, wie ſehr beſonders das Studium der natürlichen Theologie durch die jetzt faſt zur Nothwendigkeit gewordene Kürze eines logiſch-metaphyſiſchen Curſus zurückgeſetzt werde*): ſo hielt ich es um ſo mehr für nützlich, ausführliche Vorleſungen über

*) Die Schädlichkeit unſers modiſchen compendiariſchen Studiums der Philoſophie auf Univerſitäten iſt gröſser, als Viele glauben. In der That halte ich es für unſchädlicher, von der Philoſophie gar nichts zu wiſſen, als den Kopf mit flüchtig aufgehaſchten Ideen anzufüllen. Dieſs gilt beſonders in Beziehung auf Religion. Der Ausſpruch des groſsen Bacon: „philoſophia obiter libata a deo abducit, funditus exhauſta ad eundem reducit," dürfte wohl immer wahr bleiben, und ſich beſonders auch jetzt an den Beyſpielen eben ſowohl derer, welche die Philoſophie des Herrn Kant nur theilweiſe und oberflächlich berührt haben, als jener, welche ſie ganz und gründlich faſsten, beſtätigen.

diese Wissenschaft zu halten. Gegenwärtige Betrachtungen sind die Auswahl derjenigen von ihnen, bey welchen ich mir bewusst war, am meisten selbst gearbeitet zu haben; und natürlich sind sie zunächst für denkende Köpfe bestimmt, welche sich für die tiefern Untersuchungen der Philosophie vorzubereiten bestrebt sind.

Der erste Band enthält grösstentheils bloss propädeutische Untersuchungen, von denen verschiedene Manchen leicht zu umständlich ausgeführt scheinen dürften. Mir schien es bey dem Zwecke, den ich mir vorgesetzt hatte, und dem Publicum, welches ich mir dachte, nothwendig, diese Lehren aus ihren ersten Gründen herzuleiten, und in alle ihre Theile zu verfolgen. Gern hätte ich so gar eine kurzgefasste Theorie des Anschauens, Denkens, Urtheilens, und Begreifens in Beziehung auf die Wahrheiten der natürlichen Religion eingeschaltet, wenn die für das Ganze festgesetzten Gränzen dadurch nicht zu sehr erweitert worden seyn würden.

Es ist mit der natürlichen Theologie ganz so, wie mit der Philosophie überhaupt beschaffen. Wer den innern Trieb des philosophi-

ſchen Forſchens einmahl erwachen lieſs, muſs, wenn er ſich nicht in labyrinthiſchen Irrgängen verlieren will, bis auf die erſten Gründe zurückgehn, und den Gegenſtand der Philoſophie nach allen Seiten faſſen. Wer beſonders vom innern Drange, über Gott und Religion nachzudenken, gereitzt iſt, muſs, wenn er es nicht wagen will, ſeine Ruhe aufzuopfern, oder vom unmenſchlichen Froſte des Indifferentiſmus gefeſſelt zu werden, dieſe Unterſuchung bis auf die letzten erreichbaren Tiefen erſchöpfen. Ich gehe gewiſs nicht zu weit, wenn ich behaupte, daſs ein denkender Kopf über das Daſeyn Gottes, und ſein Verhaltniſs zur Welt, durch Vernunft nicht mit Sicherheit einig werden kann, wenn er nicht mit den Theorieen des Raumes und der Zeit im Reinen iſt. Ich habe dieſs im erſten Theile bey der Vorerinnerung über die Beweiſe für Daſeyn überhaupt, und Daſeyn überſinnlicher Weſen, nur in ſofern zeigen können, wiefern ich nur unter Vorausſetzung einer befriedigenden Theorie jener Gegenſtände zu meinem Zwecke gelangte; und auf dieſelbe Weiſe wird es in dieſem Theile bey Beſtimmung der Vermögen und Eigenſchaften der Gottheit erhellen.

So wie die reindemonſtrative Methode in der natürlichen Theologie von den meiſten denkenderen Männern nach Wolf und Baumgarten verlaſſen wurde, ſchränkte man ſich zum Erweiſe der Wahrheiten derſelben ganz auf Gründe ein, hergenommen von der phyſiſchen Natur. Phyſiçotheologie trat an die Stelle der Transſcendental-Theologie.

Die Phyſicotheologie iſt unſtreitig in unſern Zeiten bewundernswürdig bereichert worden; allein die Mathematiker und Naturkundigen haben ſich, wie mich dünkt, mehr Verdienſt um ſie gemacht, als die Philoſophen. Jene haben unerſchöpflichen Stoff zu Betrachtungen und Folgerungen geliefert; allein mir ſcheint nicht, daſs die Philoſophen ihn genug bearbeitet haben. Auch Männer, welche zugleich Philoſophen und Naturkundige waren, zeichneten ſich in ihren phyſicotheologiſchen Werken immer mehr durch den Reichthum ihrer Naturforſchung, als durch Gründlichkeit des dadurch veranlaſsten Raiſonnements aus, und ſelbſt der vortreffliche Reimarus gefällt gewiſs jedem Unpartheyiſchen in ſeinen naturtheologiſchen Schriften als Naturforſcher weit beſſer denn als Philoſoph, wie ſehr er auch dieſen Nahmen in jeder Rückſicht verdient.

Wenn man ohne Vorurtheil die Einwürfe durchgeht, welche den bisherigen Physicotheologen von den Atheisten gemacht worden: so muss man gestehn, dass, wie offenbar seicht auch viele derselben seyn mögen, doch einige gewiss von jenen aus den blossen Mitteln ihrer Naturkunde nicht widerlegt worden, und auch, aus diesen allein, nicht widerlegt werden konnten. Gerade der wichtigste Theil des Systems, die Bestimmung des Endzwecks der Welt, blieb ihren Angriffen ununterbrochen ausgesetzt. Sie läugneten, dass die physische Natur unzweydeutige Gründe liefere, Glückseeligkeit der Lebendigen dafür anzunehmen; waren wohl gar so kühn, zu behaupten, man könne eben so gut Beweise für das Entgegengesetzte aus ihr herleiten, und alles, was man ihnen bloss aus Naturbetrachtung entgegnete, war nicht vermögend, ihre Zweifel zu vernichten.

Indessen können doch selbst die entschiedensten Atheisten nicht läugnen, dass der gemeine Verstand durch Betrachtung der Naturvollkommenheiten unwiderstehlich zum Glauben an Gott bestimmt wird; und es ist nicht möglich, dass, wenn dieselbe wirklich für sich allein, ohne durch eine mitwirkende Triebfeder unterstützt zu werden, diesen praktischen Ein-

fluſs auf den Menſchen ſo allgemein und nothwendig äuſsert, die Philoſophie den Grund deſſelben nicht befriedigend angeben können ſollte. Es muſs alſo bey dem Uebergange der menſchlichen Vernunft von Betrachtung der phyſiſchen Welt zur religiöſen Ueberzeugung ein Grund mitwirken, welchen die Naturtheologen bey ihrem Beweiſe überſehn haben; und dieſer Grund muſs gerade der ſeyn, welcher das meiſte thut, und für die Ueberzeugung entſcheidet. Dieſer Grund kann nicht in der Sphäre der Erfahrung, muſs vielmehr im Weſen der Vernunft ſelbſt liegen, und ſo beſchaffen ſeyn, daſs das Reſultat, welches die theoretiſche Vernunft, nach dem ihr eigenen Principe der Beurtheilung, aus der Betrachtung der phyſiſchen Natur zieht, ganz mit dem übereinſtimmt, was der Menſch nach jenem fordert. Da, ohne dieſen Grund mit in Rechnung zu bringen, die Wirkſamkeit der phyſiſchen Weltbetrachtung für die religiöſe Ueberzeugung nicht begriffen werden kann: ſo iſt es kein Wunder, wenn der phyſicotheologiſche Beweis, ſo lange er ihn nicht als ſeine Baſis ausdrücklich angiebt, in den Augen unbefangener Denker eine dürftige Figur macht, und es erhellet, wie dringend das Bedürfniſs iſt, ihn, ſo wie er gewöhn-

lich auch jetzt noch aufgeſtellt wird, ſcharf zu prüfen, und durch Hinzufügung des fehlenden Hauptgliedes zu ergänzen.

Ich werde gleich am Anfange dieſes Theiles den phſicotheologiſchen Beweis durchgehn, und mir dabey eine gröſsere Umſtändlichkeit um ſo mehr erlauben, da ich mich im erſten Theile, bey der Kritik der demonſtrativen Beweiſe der reinen Vernunft, aus guten Gründen kurz gefaſst habe. Man hat ihn auf verſchiedene Weiſe geführt; es wird alſo die Prüfung der mancherley Methoden, es zu thun, nöthig ſeyn. Das Hauptreſultat derſelben wird nicht anders ausfallen können, denn ſo, daſs die Unmöglichkeit einleuchte, aus der bloſsen Betrachtung der Vollkommenheit der phyſiſchen Welt, ohne vorher das Daſeyn der moraliſchen Vernunft in Erwägung gebracht, und die Naturvollkommenheit auf dieſelbe, ihren ganzen Zweck und darin gegründete Forderungen bezogen zu haben, das Daſeyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, vernünftig befriedigend zu erweiſen. Um nun aber auch zu zeigen, wie es komme, daſs der Menſch von der Betrachtung der phyſiſchen Welt ſo natürlich zum Glauben an Gott übergeht, werde ich, indem ich das für

ſich Wahre des phyſicotheologiſchen Beweiſes dem moraltheologiſchen unterordne, die wahre Triebfeder darlegen, durch deren Mitwirkung allein, jener ſo groſser Reſultate fähig ſeyn kann. Die neuen Aufklärungen, welche die Theorie des menſchlichen Vermögens, über Zweck und Endzweck der Natur zu urtheilen, unſerm tiefſinnigen Kant verdankt, werde ich hier dankbar benutzen müſſen.

Die Lehre von der Freyheit ſetze ich, den Gränzen meines Planes nach, als vor jedem Zweifel geſichert, mehr voraus, als daſs ich die ſo tiefliegenden Beweisgründe für ihre Wahrheit *ausführlich* darthun ſollte. Indeſſen halte ich doch für nöthig, im Kurzen davon zu handeln, und beſonders einleuchtend zu machen, wie wichtig die theoretiſche Entſcheidung *für* oder *wider* die Freyheit, wenn auch gerade nicht für die praktiſche Religion, doch wenigſtens für die Conſequenz einer theoretiſchen natürlichen Theologie iſt, eine Wahrheit, von welcher ſich ſo viele Weltweiſen noch nicht überzeugen zu können ſcheinen.

Die Unſterblichkeit der Seele betrachte ich nur in ſofern, wiefern ſie mit der Ueberzeugung

vom Daſeyn Gottes nothwendig verknüpft iſt; laſſe mich alſo auf den Vortrag und die Kritik der mancherley von andern Gründen hergeleiteten Beweiſe dafür nicht ein.

Schlüſslich empfehle ich auch dieſen Theil der wohlwollenden Kritik ſachkundiger Männer.

Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.

Zehnte Betrachtung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über Physicotheologie. Wie weit führt die Betrachtung der blossen physischen Natur? Giebt sie Zwecke *zu* erkennen, *oder dringen ihre Erscheinungen bloss* Glauben *an Zwecke ab? Giebt sie, für sich allein, einen* Endzweck des Ganzen *zu erkennen? ja dringt sie auch nur* Glauben *an einen solchen ab?*

Das Wort *Natur* ist eines von denen, welche man in sehr verschiedenen, und oft auch in sehr unbestimmten Bedeutungen braucht. Wenn von einem Erweise des Daseyns Gottes aus der *Natur* die Rede ist, so nimmt man *Natur* als das Entgegengesetzte der *moralischen Welt*, und denkt darunter das nach Gesetzen des Mechanismus verknüpfte und bestimmte System aller Dinge, so fern sie Gegenstände unsers Erkenntnisses durch die Sinne seyn können.

Die Physicotheologie kann also nichts anders seyn, als der Inbegriff aus der Betrachtung der Natur, im

eben bestimmten Sinne, hergeleiteter Beweisgründe für das Daseyn Gottes und die damit nothwendig verknüpften Wahrheiten. Sie ist verschiedentlich behandelt worden. Einige haben ihr *geometrische Gewissheit*, andre den *allerhöchsten Grad* von *objectiver Wahrscheinlichkeit*, andre *vollkommene subjective Wahrheit* zugeeignet. Ich will zuvörderst von Physicotheologie überhaupt, dann im Einzelnen von den verschiedenen Methoden derselben handeln.

Wenn die Betrachtung der Natur ganz für sich allein zur Anerkennung des Daseyns Gottes hinführen soll, so muss uns durch sie die Natur nicht bloss als ein System *zweckmässiger* Wesen, sondern auch als ein zu einem *Endzwecke* gebildetes System derselben dargestellt werden, entweder so, dass wir wirklich Zwecke und Endzweck in der Natur erkennen, oder dass doch ihre Gegenstände so beschaffen sind, dass wir sie für unmöglich halten müssten, wenn wir nicht Zwecke und Endzweck voraussetzten. Alle besondre Zwecke müssen zu dem Endzwecke stimmen, und der Endzweck selbst muss ein solcher seyn, welcher alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt. — Zu *erkennen* giebt uns die Natur weder *Zwecke* noch *Endzweck*, als Gründe ihrer Producte. Wir denken solche dann als Zwecke, wenn wir uns ihr Daseyn und Wesen als nur durch die Idee von ihnen möglich denken, also neben der Caussalität des Mechanismus, von welcher sie alle nothwendig abhängen, für sie auch eine Caussalität durch Ideen annehmen. Allein dieses Denken gründet sich auf

kein *Erkennen*, und geht auch in kein *Erkennen* über. Sollte dieſs je geſchehen können, ſo müſsten wir die Möglichkeit einſehn, wie eine Cauſſalität des Mechaniſmus und eine Cauſſalität nach Zwecken ſich zur Hervorbringung eines Dinges vereinigen können. Dieſs iſt aber deſshalb ſchlechterdings und für immer unmöglich, weil auf jeden Fall die Cauſſalität nach Zwecken in der überſinnlichen Welt liegt. Den Endzweck des Ganzen nun vollends durch Naturbetrachtung *erkennen* zu wollen, hat nicht einmahl für den Augenblick des Denkens einen Sinn. — Ganz eine andre Frage iſt es, ob die Gegenſtände der Natur ſo beſchaffen ſind, daſs ſie von uns, unerachtet der mechaniſchen Entſtehungsgründe, von denen ſie nothwendig abhängen, doch nur dadurch möglich gedacht werden können, daſs wir einen nicht mechaniſchen Entſtehungsgrund, in einer Cauſſalität nach Ideen, für ſie annehmen? Es iſt offenbar, daſs die Natur uns eine unermeſsliche Menge von Gegenſtänden darbietet, welche uns ſo lange unmöglich ſcheinen müſſen, als wir den Grund ihres Urſprungs bloſs in dem Mechaniſmus der Natur, und nicht zugleich in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird, ſetzen. Dieſe ſind zuvörderſt die organiſirten Weſen. Daſs wir dieſe auf jene Weiſe beurtheilen müſſen, hat ſeinen Grund theils in den Gegenſtänden ſelbſt, aber nur in ſofern, als ihre Beſchaffenheiten es unmöglich machen, ſie bloſs durch Cauſſalität nach mechaniſchen Geſetzen zu erklären; theils in einem ſubjectiven Principe unſrer Urtheilskraft. Sind

wir gezwungen, die organisirte Materie als das Product einer Caussalität nach Ideen anzusehen; so müssen wir uns von diesem Urtheile nothwendiger Weise zur Vorstellung der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke erheben, und von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäfsig ist, erwarten. Wenn also der Physicotheolog die Natur als ein System zweckmäfsiger Wesen darstellt, und er, wegen des Bewufstseyns der eigentlichen Bestimmungsgründe seines Urtheils, sich blofs auf die untadelhafte Bewährtheit seiner subjectiven Maxime beruft: so wird jedermann sein Verfahren für völlig befriedigend für die Vernunft anerkennen. — Was nun aber den Endzweck betrifft, so bietet uns die physische Natur, unerachtet der unermefslichen Menge ihrer zweckmäfsigen Bildungen, doch den Endzweck der Schöpfung nicht dar; d. h. keines ihrer Producte ist so beschaffen, dafs man es für unmöglich halten müfste, wenn man es nicht als Endzweck annähme; vielmehr sind alle ihre zweckmäfsigen Wesen zu gleicher Zeit Mittel; selbst der Mensch, wiefern er Naturproduct ist, kann, unerachtet der vollendetesten Zweckmäfsigkeit seiner Organisation, doch nicht *darauf* Anspruch machen, ein *letzter* Zweck, ein *Endzweck* zu seyn.

Blofse Betrachtung der physischen Natur befriedigt also das Bedürfnifs der Vernunft nicht. Sie führt nicht weiter, als zur Voraussetzung einer Caussalität nach Ideen, welche bewundernswürdige Zweckmäfsigkeit hervorbringen kann. Eine solche Caussalität ist aber noch bey weitem kein Gott.

Die Wahrheit dieser kurzgefassten Erinnerungen wird bey Prüfung der verschiedenen physicotheologischen Methoden noch deutlicher erhellen.

Zweyter Abschnitt.

Prüfung des in geometrischer Form aufgestellten physicotheologischen Beweises.

Wenn der physicotheologische Beweis als demonstrativer aufgeführt wird, kann er in keiner andern, als in folgender Form erscheinen: 1) Wo sich in einem Gegenstande Zeichen von Einrichtungen nach bestimmten Absichten finden, da muss man ein vernünftiges Wesen voraussetzen, welches Urheber ist, und Eigenschaften besitzt, durch welche jene Einrichtungen möglich werden; nun verräth die Welt in allen ihren Theilen die gültigsten Zeichen solcher Einrichtungen; also ist sie ohne einen vernünftigen Urheber nicht möglich. 2) Wo in einem Ganzen alle Theile zu einander selbst, und zu dem Endzwecke stimmen, da ist nur Ein höchster Grund, nur ein Urheber dieser Ordnung möglich; da nun alle Theile der Welt zu einander selbst und zu dem Endzwecke derselben stimmen, so kann es nur einen vernünftigen Welturheber geben. 3) Dasjenige Wesen, ohne welches die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden kann, ist das absolutnothwendige Wesen. Nun kann ohne Einen vernünftigen Urheber die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden. Also ist der ver-

nünftige Urheber der Welt das nothwendige Weſen. 4) Das nothwendige Weſen iſt zugleich auch das allervollkommenſte. Der Urheber der Welt iſt alſo das allervollkommenſte Weſen.

Was den erſten Satz betrifft, ſo kann er, auf Naturgegenſtände bezogen, auf keine Weiſe dogmatiſch genommen werden, alſo eben ſo wenig Grundſatz für eine Demonſtration, im ſtrengen Sinne des Wortes, ſeyn. Daſs es ein unſerm Urtheilsvermögen urſprünglich eigenes Principium iſt, bey der Weltbetrachtung neben der Cauſſalität des Mechaniſmus, oder vielmehr über ihr, noch eine Cauſſalität nach Ideen vorauszuſetzen, daſs alle darauf gegründete Schlüſſe ſubjectiv wahr ſind, verändert hier nichts; denn eine Demonſtration verſpricht mehr, als Darthun durch Gründe, welche in der Natur des Subjects liegen. Allein geſetzt auch, der Satz könnte als dogmatiſcher gerechtfertigt werden, ſo bewieſe er doch nur einen vernünftigen Urheber der Form, keinesweges aber einen Schöpfer der Stoffe. Unter Gott wird aber nicht etwa ein bloſser Weltbaumeiſter, ſondern der Urgrund des Alles nach Materie und Form gedacht. Den zweyten Schluſs trifft gerechter Tadel in mehrern Stücken. Schon der Vorderſatz: wo in einem Ganzen alle Theile zu einander ſelbſt, und zu dem Endzwecke ſtimmen, da ſey nur e i n höchſter Grund, nur e i n Urheber möglich, dürfte als ſeyn ſollender dogmatiſcher ſcharfe Kritik nicht aushalten; denn es erhellet keine Ungedenkbarkeit, warum nicht ein ſolches Ganzes mehrere Urheber haben

könne, die sich zu Hervorbringung desselben vereinigten. Die Anwendung auf die Welt hat offenbar logische Fehler. Daſs alle Theile der Welt zu einander selbst, und zu dem Endzwecke derselben stimmen, müſste erwiesen werden können: 1) aus dem Begriffe *der Welt;* allein eine noch so spitzfindige Zergliederung desselben führte doch nur auf idealische Zweckmäſsigkeit in der Idee: 2) aus der Erfahrung; allein diese stellt uns nur einen kleinen Theil der Welt dar, von welchem auf das Ganze zu schlieſsen, in einer Demonstration nicht verstattet werden kann. — Dann müſste doch vor allen Dingen der *Endzweck* der Welt bestimmt erkannt seyn. Wie will aber dazu Betrachtung der physischen Natur hinführen? Zwar stellt der Physicotheolog einen Endzweck der Natur auf: *Glückseeligkeit der Lebendigen, und zuvörderst der Menschen;* allein 1) befriedigt derselbe gar nicht, denn es bleibt immer die Frage übrig, wozu diese Glückseeligkeit wieder diene? 2) kann die Uebereinstimmung der ganzen Natur zu diesem Zwecke so wenig dargethan werden, daſs vielmehr die Betrachtung der physischen Welt beunruhigende Beweise des Streites der Natur mit jenem Zwecke darbietet. „Es ist so weit gefehlt," sagt Kant, (menschlicher, als viele Philosophen über diesen Gegenstand zu reden pflegen;) „daſs die Natur den Menschen zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, daſs sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, An-

fall von andern grofsen und kleinen Thieren u. d. g. eben so wenig verschont, wie jedes andre Thier; noch mehr aber, dafs das Widersinnische der Naturanlagen ihn selbst in selbstersonnenen Plagen, und noch andre von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarey der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, nnd er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstöhrung seiner eigenen Gattung arbeitet, dafs selbst bey der wohlthätigsten Natur auser uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseeligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist.“ — Vergebens würde der demonstrirende Physicotheolog versuchen, aus Betrachtung der physischen Natur, (wenn sie nämlich für sich allein zur Anerkennung des Daseyns eines Gottes hinführte) den Begriff Gottes nach allen seinen Eigenschaften zu bestimmen. Es bleibt ihm also nichts übrig, als sich auf einmahl in das Feld reiner Begriffe hinüber zu spielen, und aus solchen das zu ersetzen, was blofse Naturbeurtheilung nicht liefern konnte. So wie er nun damit selbst, aufhört, Physicotheolog zu seyn: so setzt er sich auch allen denen Einwürfen aus, welche man mit Recht allen Demonstratoren aus Begriffen der reinen Vernunft macht.

Dritter Abschnitt.

Prüfung des physicotheologischen Beweises, als eines Beweises von unendlicher Wahrscheinlichkeit.

Daſs der physicotheologische Beweis auf den Nahmen einer geometrischen Demonstration keinen Anspruch machen könne, sahen viele scharfsinnige Männer sehr wohl ein, entkleideten ihn jener betrügerischen Form, und stellten ihn als Beweis von der höchsten gedenkbaren Wahrscheinlichkeit auf, gegen welche die Möglichkeit des Gegentheils sich in Nichts verliehrt.

Ich kann hier gleich Anfangs eine Bemerkung über Crusiussens Schätzung und Darstellung des physicotheologischen Beweises nicht zurückhalten. Crusius wuſste zu gut, was geometrisch demonstriren heiſse, um diese Erweis-Art für die Physicotheologie möglich zu halten. Nun nahm er überhaupt drey Wege an, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu führen: 1) den Weg der Demonstration; 2) den Weg derjenigen Wahrscheinlichkeit, welche von unendlicher Gröſse ist, und deſswegen der Demonstration gleich gilt; 3) den Weg der gemeinen Wahrscheinlichkeit. Er stellte also den physicotheologischen Beweis als Beweis von unendlicher Wahrscheinlichkeit auf. „Die Gewiſsheit einer solchen Ueberzeugung, sagt er, welche daher entstehet, weil sonsten ganz unendlich viele Wahrscheinlichkeiten auf einmahl betrügen müſsten, ist so groſs, daſs sie den geometrischen Demonstrationen sowohl in Ansehung ihrer physikalischen Neigung zum Beyfalle, als

in Ansehung der daraus herfliessenden moralischen Verbindlichkeit darzu, vollkommen gleich gilt.“ Dass Crusius den Beweis der geometrischen Form nicht fähig hielt, macht seiner logischen Schärfe Ehre. Allein seine *Wahrscheinlichkeit von unendlicher Grösse* dürfte wohl nach seiner Richtung und Behandlung der Gründe eben so wenig befriedigen, wie ich eben im Allgemeinen von Allen zu zeigen versuchen werde, welche diese Methode einschlagen. Ueberhaupt kann man sich nicht genug darüber verwundern, dass Crusius, bey seinen guten Ideen über Zwecke und Endzweck der Welt, so wie alle Beweise für die Wirklichkeit Gottes, also auch den physicotheologischen so unkritisch behandelt hat. Ohne zu bedenken, dass in einem wahren Beweise für das Daseyn Gottes zugleich der Beweis des Endzweckes der Welt enthalten seyn müsse, welchen er, wohl ausgelegt, gewiss nicht unrichtig in die Verherrlichung der Gottheit durch freye Ausübung der Tugend setzte, begnügt er sich, einige Bemerkungen über Kunst und Zweckmässigkeit in den organisirten Wesen gemacht zu haben, und leitet daraus höchst unzulänglich die Wahrheit der Wirklichkeit Gottes, dessen von ihm doch selbst angenommenen wahren Begriff er hier ganz vergessen musste.

Diejenigen, welche den physicotheologischen Beweis als Beweis der höchsten Wahrscheinlichkeit behandeln, thun ausdrücklich auf strenge Bündigkeit im Schliessen Verzicht, gestehn, das Gegentheil des Resultats vom Beweise werde durch

diesen nicht unmöglich dargestellt, behaupten aber, die Möglichkeit desselben komme gegen die unendliche Grösse der Wahrscheinlichkeit von jenem in gar keine Betrachtung. Ich kann nicht läugnen, dass es mein Gefühl schon beleidigt, wenn ich höre, der Mensch solle sich bey Wahrheiten der Religion mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch mit dem höchsten Grade davon begnügen. Der Mensch muss in Rücksicht des Zwecks und der Bestimmung seines Daseyns ganz und für immer einig mit sich selbst werden, sonst ist in der That das dem Instinct überlassene Thier glücklicher als er; es ist also im Ganzen genommen für seine Befriedigung gleich viel, ob er gar keine Gründe für die Wahrheiten der Religion, oder bloss wahrscheinliche findet, welche, wie ausserordentlich stark sie auch seyn mögen, doch für das Gegentheil noch Gründe zulassen. Ehe ich die einzelnen Hauptsätze der Beweisart durchgehe, verdient der Werth der sogenannten *unendlichen Wahrscheinlichkeit* in Beziehung auf die *blosse Möglichkeit* des *Gegentheils* etwas genauer geprüft zu werden. „Es ist unendliche Wahrscheinlichkeit, wird behauptet: dass ein Gott ist, d. h. es ist nicht nur nach unsrer Kenntniss der Natur möglich, sondern es giebt unendlich viele, aus der Natur selbst hergenommene Momente für diese Wahrheit, nicht sie zu erweisen, sondern höchst geneigt zu machen, sie anzunehmen; dem Gegensatze: *es ist kein Gott*, bleibt im Verhältnisse gegen jenen nur ein geringer Grad von Möglichkeit, d. h. es kann nach unsrer Kenntniss der Natur kein Gott seyn; auch

giebt es in der Natur einige Momente für diese Meynung, aber diese Möglichkeit kann von einem vernünftigen Wesen gegen jene Wahrscheinlichkeit des bejahenden Satzes gar nicht eingewendet werden.“ Die Momente, welche man berechnet, sind objectiv, aus wirklichen erkannten Beschaffenheiten der Natur genommen. Wie kann aber je eine solche Wahrscheinlichkeitsberechnung gültig seyn, da man den Umfang der Natur nicht kennt? Wer steht denn dafür, dass es nicht jetzt schon unendlich viele Dinge in der Natur giebt, woraus man das Nichtseyn Gottes höchst wahrscheinlich machen könnte, Dinge, welche nur jetzt noch übersehen worden, dass sich also nicht früher oder später in der Natur unermesslich viele Phänomene zeigen können, welche die Momente des Atheismus überwiegend machen? So lange diese Möglichkeit nicht ganz vernichtet ist, befriedigt eine höchste Wahrscheinlichkeit, wie sie hier gemeynt ist, den Menschen nicht.

Die Hauptsätze des Beweises können, kurz gefasst, keine andern als folgende seyn: 1) Zahllose Einrichtungen der Natur sind offenbar Werke der Absicht, haben ihren Grund in den bestimmenden Ideen eines mit Bildungsvermögen begabten Willens. 2) Es ist höchst wahrscheinlich, dass dieser Wille wegen eines Endzweckes wirkte. 3) Zahllose Zwecke dieses Willens, welche in der Natur ausgeführt sind, stimmen so harmonisch zusammen, dass es höchst wahrscheinlich ist, dieser Endzweck sey, *glückseeligkeitsfähige Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseeligkeit zuzu-*

chern. 4) Mit höchster Wahrscheinlichkeit nehmen wir jene Zweckmäſsigkeit (n. 1.), wenn sie auch noch nicht überall entdeckt worden, ja nie entdeckt werden wird, und diesen Endzweck (n. 3.) für die gesammte Welt an, indem wir von dem Theile auf das Ganze schliessen. 5) Mit höchster Wahrscheinlichkeit nehmen wir das nicht zu läugnende Uebel in der Welt, als nothwendige Bedingung der Glückseeligkeit des Ganzen, und als Mittel künftiger Glückseeligkeit, an. 6) Es ist höchst wahrscheinlich ein Gott, erster Urgrund der Welt, so geeigenschaftet, daſs er den Endzweck der Glückseeligkeit eines Weltsystems für den besten aller Endzwecke halten muſs, und ihn auf das vollkommenste durch Schaffen, Regieren und Erhalten ausführen kann.

Man würde mir ungerechter Weise den Vorwurf machen, ich habe den Beweis zu dürftig aufgestellt, indem ich die Aufzählung und Beschreibung besonders zweckmäſsiger und bewundernswürdiger Einrichtungen der Natur, welche der Physicotheolog von dieser Methode, vorzüglich zahlreich aufführt, weglasse. Alle seine Beyspiele kommen auf *Zwecke* in der Natur, und *Beziehung derselben* auf einen *Endzweck* hinaus; wenn ich also im Allgemeinen sage, er finde in zahllosen Einrichtungen der Natur Werke der Absicht, in zahllosen Zwecken der Natur Beziehung auf Endzweck, so ist die Masse hinlänglich bezeichnet, welche er verarbeitet.

Was den ersten Satz betrifft, so kann er auf keine Weise objectiv und dogmatisch gelten; denn

dass wir gewisse Naturproducte nicht für möglich halten, nicht einmahl empirisch zu erkennen vermögen, wenn wir sie nicht als nach Ideen hervorgebracht denken; ist nicht die Folge von Einsicht der realen Möglichkeit, sondern Folge einer unsrer Urtheilskraft eigenen, zur Erfahrung nothwendigen Regel, einer Regel, welche so weit geht, dass wir die ganze Natur als durchgängig bestimmt durch Zwecke und Ideen denken müssen. Wahrscheinlichkeit kann also hier gar nicht eintreten, also von höchster Wahrscheinlichkeit auch gar nicht die Rede seyn. Der Grund unsrer allgemeinen Voraussetzung von Ideen- und Zweckgemässheit ist ein subjectives Princip unsres Erkenntnissvermögens, welches ohne Einschränkung wirkt und unsre Urtheile bestimmt.

Was den zweyten Satz betrifft, so kann der Physicotheolog von dem Daseyn eines Willens, welcher nach Ideen hervorbringt, nicht geradezu schliessen, dass derselbe Wille nach einem Endzwecke wirke, wenn nicht die Producte desselben den Endzweck zu erkennen geben. Denn es folgt gar nicht nothwendig aus dem Begriffe eines Wesens, welches Ideen realisirt, dass es dabey einen Endzweck habe. Allein der Physicotheolog stellt wirklich einen Endzweck auf: *ein System glückseeligkeitsfähiger Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseeligkeit zuzusichern;* er findet diesen Endzweck ganz unzweydeutig in unzählig vielen Erzeugnissen der Natur angekündigt, und glaubt von diesen höchst wahrscheinlich auf das Ganze zu schliessen. Er darf bey Glückseeligkeit nichts

anders denken, als Genuſs der möglichſt groſsen Summe angenehmer Gefühle im Ganzen der Exiſtenz, ohne irgend einer Art des Genuſſes den Vorzug vor der andern zu geben. Geſetzt auch, man gäbe die Gültigkeit dieſes Gegenſtandes als Endzweckes zu, ſo erhellet doch nicht, wie man bloſs durch Naturbetrachtung zur Annahme deſſelben beſtimmt werden könne. Wo finden wir in der Natur jene Einrichtungen, von denen man ohne Einſchränkung ſagen könnte, ſie ſeyen bloſs der Beglückſeeligung der Weſen wegen da? Sind ſie nicht alle ſo beſchaffen, und in ſolche Verhältniſſe geſtellt, daſs ſie zugleich auch als Mittel der Entreiſsung des Wohlſeyns angeſehn werden müſſen?

Ohne poetiſch zu ſchwärmen, muſs man beym unpartheyiſcheſten Nachdenken anerkennen, daſs die Natur ein Schauplatz iſt, auf welchem durch alle Jahrhunderte die Scenen der Belebung und Ertödtung, der Bereicherung und Beraubung, des Genuſſes und des Leidens, ſo kreisförmig wechſeln, daſs nach dieſer Anſicht allein, der Menſch wohl ſchwerlich entſcheiden dürfte, ob die Urſache der Natur nach dem Endzwecke der Glückſeeligkeit, oder dem entgegengeſetzten, oder nach gar keinem wirke? am allerwenigſten, ob jener Endzweck im ganzen Syſteme, oder nur an einzelnen ausgeführt werde. So fällt alſo die Wahrſcheinlichkeit der Folgerung des Phyſicotheologen ganz weg *).

*) Gehe man die ganze Weltſchilderung durch, die der Phyſicotheolog liefert, ſeine Betrachtung des Welt-

Leitet die blosse Naturbetrachtung auch der Wahrscheinlichkeit nach nicht zur Einsicht des Endzweckes der Glückseeligkeit für die Welt; so wird der Physicotheolog sich vergeblich bemühen, zu beweisen, das Uebel sey nothwendige Bedingung des Wohlstandes des Ganzen, und Mittel künftiger Glückseeligkeit. Sein physicoatheistischer Gegner wird ihm, so lange er keine andern Gründe zu Hülfe nimmt, zuverlässig mit der Behauptung das Gleichgewicht halten, die daseyenden Anstalten zum Genusse, und der Genuss selbst seyen im Ganzen als Mittel der Vernichtung und des Leidens anzusehen.

Es ergiebt sich nach allem bisher gesagten von selbst, wiefern sich aus dem physicotheologischen Beweise nach dieser Methode, das Daseyn Gottes als höchstwahrscheinlich ableiten läst, oder nicht. Höchstens bewiese das ganze Räsonnement eine Bildungskraft nach Ideen, von bewundernswürdigen Kunstvermögen und Zweckmässigkeit im Einzelnen, eine Bildungskraft, welche von der Natur des Stoffes, an welchem sie ihre Wirksamkeit zeigt, durchaus eingeschränkt seyn kann, und auf keine Weise mit dem Nahmen Gott belegt werden darf.

gebäudes, seine Betrachtung der Organisationen thierischer Körper, der Instincte und Kunsttriebe der Thiere, seine Betrachtung der Reichhaltigkeit der Natur an Nahrungsmitteln für jede Gattung u. s. w. man wird zur Bewunderung eines unermesslichen Kunstverstandes und eines unerschöpflichen Bildungsvermögens fortgerissen; allein man wird durch alle jene Herrlichkeiten allein, über keinen *Endzweck* des Ganzen einig.

Vierter Abschnitt.

Ueber die gewöhnliche Darstellung des physicotheologischen Beweises, als eines Beweises von subjectiver Gewissheit.

Diejenigen näherten sich der Wahrheit schon sehr, welche die Ueberzeugungskraft des physicotheologischen Arguments ganz auf *subjective* Gründe einschränkten, und dieser Erweis-Art vollkommene *subjective Gewissheit* zuschrieben, wenn sie auch ihre Behauptung nicht gehörig zu entwickeln, und mit Gründen zu belegen wussten. Ihre Meynung stützte sich auf die richtige Einsicht, dass weder Syllogismen noch Wahrscheinlichkeitsberechnung bey Betrachtung der Natur Glauben an Gott und Religion hervorbringen können; und wenn sie nun das einzige noch mögliche, nämlich eine innre, der Natur des Menschen selbst eigene Triebfeder der Ueberzeugung annahmen, so musste ihnen das Bewusstseyn jedes Menschen beystimmen, welcher den Gang seiner Bildung beobachtet hatte.

Allein zum völligen Besitze der Wahrheit gelangten jene Männer nicht, indem sie nicht so glücklich waren, mit Bestimmtheit und Gewissheit die eigentliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes anzugeben, welche bey Betrachtung der physischen Natur religiöse Ueberzeugung bewirkt. Sie begnügten sich, von einem innern Drange, einer Vernunftnothwendigkeit, einem Vernunftbedürfnisse zu reden, ohne diese Ideen

weiter zu entwickeln, und auf ihre Gründe zurück zu führen.

So stellten sie also bloss das Factum in seiner wahren Natur dar, blieben aber die philosophische Erklärung seiner Ursachen schuldig.

In die Klasse der Weltweisen, von denen hier die Rede ist, glaube ich mit Recht diejenigen setzen zu können, welche die Entstehung des religiösen Glaubens durch physische Weltbetrachtung eine *Offenbarung der Natur* nennen. Auch sie begreifen sehr wohl, dass jene Entstehung nicht durch Schlüsse, weder der strengen Gewissheit, noch der Wahrscheinlichkeit, verursacht wird, und berufen sich demnach auf eine ursprüngliche, von der Gottheit bewirkte Einrichtung unsers Geistes, nach welcher er bey Betrachtung der Natur, ohne sein absichtliches Zuthun, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes empfängt.

Nun gelangen wir freylich, wenn wir die natürlichen Gründe der religiösen Ueberzeugung des Menschen verfolgen, am Ende auf Einrichtungen und Triebfedern, welche wir durch den Mechanismus der geistigen Natur nicht weiter erklären können, welche wir also der zweckmässigen Veranstaltung einer höhern übersinnlichen Caussalität zuschreiben müssen; allein wir dürfen, wenn unser Verfahren philosophisch, d. h. nichts anders, als vernünftig seyn soll, zu dieser nicht zu früh unsere Zuflucht nehmen, müssen vielmehr die natürlichen Erklärungsgründe vollständig und bündig bis an die Gränze alles Begreiflichen fordeiten, und dann erst kann es der Philo-

sophie würdig seyn, auf eine höhere Vorbereitung hinzudeuten, deren Grund ausser der Sphäre der erkennbaren Natur liegt. Wiefern nun diejenigen Weltweisen, welche bey dem physicotheologischen Beweise auf Offenbarung der Natur provociren, diesen Gang nicht nehmen, sondern augenblicklich den Sprung zu dem Uebersinnlichen und Wunderbaren thun: so können sie eine gesetzmäsig wirkende, und nur gesetzmässige Wirkungen zulassende Vernunft nicht befriedigen.

Diejenigen Weltweisen, welche den Grund der Entstehung des religiösen Glaubens bey Betrachtung der physischen Welt in einer dem Menschen natürlichen Furcht zu finden glauben, scheinen mir kaum der Widerlegung würdig zu seyn; nicht als ob an ihrer Behauptung schlechterdings nichts Wahres wäre, sondern weil das wenige Wahre, welches sie enthält, in gar keine Betrachtung gegen das viele Wahre kommt, was bey derselben völlig übersehen und weggelassen wird. Um dieses Urtheil nicht zu hart zu finden, bedenke man wohl, dass die Freunde dieser Theorie physische Furcht im Sinne haben, und dass physische Furcht, wenn sie in Reflexion übergeht, Klugheitsregeln zur Abwendung von Uebeln veranlasst, allein, ihrer Natur nach, auf keine Weise die Annahme eines übersinnlichen wohlthätigen und beschützenden Wesens möglich macht, wenn sie nicht bereits durch andre Ursachen vorbereitet und begründet ist. Ganz anders würde es sich verhalten, wenn die moralische Furcht vor dem Verluste aller Ansprüche und Güter der Ver-

nunft, (wenn ich so sagen darf) durch die blinde Gewalt einer endzwecklosen Natur gemeynt wäre. Dann könnte keine Nachbarschaft enger seyn, als die einer solchen Meynung, und der vollkommenen Wahrheit. Allein jener Begriff liegt ausser dem Ideengange der Theorie, von welcher ich spreche.

Fünfter Abschnitt.

Nothwendigkeit, den physicotheologischen Beweis dem moraltheologischen unterzuordnen.

Wenn die Betrachtung der Welt hinlänglichen Stoff zu einer Theologie liefern soll, so muss sie 1) zu der Anerkennung des Endzwecks derselben mit Sicherheit hinführen; 2) dann muss durch sie jede übrige Beschaffenheit der Welt mit dem Endzwecke zusammengereimt und vereinbart werden können. Was das erstere betrifft, so versteht es sich, dass *a*) der Endzweck ein wahrer, absoluter Endzweck seyn müsse, in sich selbst vollendet, und von höheren Bedingungen unabhängig; *b*) dass derselbe die Vernunft völlig befriedige, dass sie sich also keinen andern für eine Welt, als Werk einer Vernunft, denken könne. Was das zweyte betrifft, so muss die Vereinbarung der übrigen Beschaffenheiten der Welt mit ihrem Endzwecke nicht sophistisch erzwungen, oder auf Muthmassung gestellt seyn; sie muss aus der Natur des Endzwecks mit begreiflicher Nothwendigkeit folgen.

Die *physische Natur* kann, wie bereits mehrere Mahle gezeigt worden, den Endzweck der Welt

nicht enthalten; die Betrachtung derselben, für sich allein, leitet nicht einmahl die Frage darnach ein. Die *moralische Welt* allein kann einen wahren absoluten Endzweck darstellen, und in einem Weltsysteme *vereinigter moralischer* und *physischer* Kräfte können die *physischen* nicht anders denn als Mittel für die Zwecke der *moralischen* betrachtet werden. Soll also der *physicotheologische* Beweis einen *Endzweck* der Welt aufstellen, so muss er ihn von der *Moraltheologie* erborgen. Durch diesen aus der moralischen Welt herübergenommenen Zweck aber bekömmt der ganze Beweis eine andre Organisation und Richtung. Er stützt sich auf die durch die Betrachtung der *moralischen* Vernunft bewirkte Anerkennung eines *moralischen* Weltplans, und indem er die *physische Natur* auf denselben bezieht, entdeckt er ihre Zusammenstimmung mit demselben, und schliesst von dieser Vollkommenheit der zu einem Systeme vereinigten moralischen und physischen Natur auf das Daseyn Gottes.

Man dürfte einwenden, ein solcher Beweis sey denn auch kein *physicotheologischer*, sondern der *moraltheologische*, dem man nur die Betrachtung der physischen Weltvollkommenheit, als ein Glied, eingefügt habe. Allerdings ist es so; es giebt keine selbstständige, consequente Physicotheologie, und im Grunde ist noch kein Mensch bloss durch Betrachtung der physischen Natur zu einem sichern vollkommenen Glauben an Gott gelangt. Das Bewusstseyn der Moralität, das unüberwindlich starke Interesse am sittlich Guten,

und dem höchsten edelsten Zwecke der Vernunft, geben vorzüglich, bey Betrachtung der physischen Natur, unserm Geiste die Stimmung für religiöse Ueberzeugung.

Ich enthalte mich hier eines mehreren, da ich diesem Gegenstande noch eine besondre Betrachtung zu widmen gedenke.

Sechster Abschnitt.

Hauptresultate des Vorigen.

Um besonders bey denen, welche mit gleicher Flüchtigkeit lesen und urtheilen, vor jedem Missverständnisse gesichert zu seyn, fasse ich schlüsslich meinen Sinn seinen Hauptpuncten nach zusammen.

1) Ich läugne nicht, dass der Mensch bey Betrachtung der physischen Natur zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gelange. Diess ist Factum;

2) allein ich läugne, dass diess bloss durch Betrachtung der physischen Natur, und in ihr gefundene Data erfolge *);

*) Am kürzesten und klärsten muss diess jedem einleuchten, wenn er den Begriff: Gott vollständig fasst, nicht etwa sich bloss einen Weltbaumeister, auch nicht bloss einen Schöpfer und Erhalter denkt, sondern einen Schöpfer und Erhalter *nach dem Endzwecke und Plane einer vollkommenen moralischen Vernunft.* Die gewöhnlichen physicotheologischen Erweiser begnügen sich gemeiniglich an einem unvollständigen Begriffe Gottes, einem Begriffe, welchem gerade das Hauptmerkmal der Göttlichkeit fehlt, und da können sie denn freylich viel aus der Natur demonstriren. „*Aus ei-*

3) und behaupte, daſs das Bewuſstſeyn der moraliſchen Vernunft, und die daraus entſtehende unnachlaſsliche Forderung eines moraliſchen Endzwecks und Plans der Welt, den Hauptgrund der Ueberzeugung enthalte, daſs jene moraliſchen Vorſtellungen augenblicklich erwachen, ſo bald die Urtheilskraft über die Zweckmäſsigkeit der phyſiſchen Natur zu reflectiren beginnt, und die Entſcheidung für das Daſeyn eines Gottes, als Urhebers der Natur, möglich machen.

Allem dieſem zu Folge

1) läugne ich nicht, daſs der phyſicotheologiſche Beweiſer Recht hat, wenn er behauptet, der Menſch gelange bey Betrachtung der phyſiſchen Natur zur Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes; allein

2) ich behaupte, er habe Unrecht, wenn er aus dieſem unläugbaren Factum den Schluſs folgert, der Menſch werde durch jene Betrachtung allein, alſo bloſs durch die Data der phyſiſchen Natur, zu dieſer Wahrheit übergeführt;

nem Grashalme, ſagen ſie, *erweiſen wir Gottes Daſeyn.*" Was kann hier bey Gott gedacht werden? Nichts mehr, als *ein Weſen*, *welches etwas vollkommen zweckmäſsiges bilden kann*; nur auf ein ſolches deutet jeder Grashalm hin. Allein iſt denn ein ſolches Weſen ein Gott? Befriedigt die Annahme deſſelben das ganze Bedürfniſs und alle Anſprüche der Vernunft? — Die Vernunft verlangt einen *moraliſchen* Gott, und für deſſen Daſeyn liefern alle Reiche der *Natur* zuſammen keinen Grund. Nur die *Vernunft* ſelbſt, die ihr eignes Reich ausmacht, iſt eine ſichere Zeugin deſſelben.

3) er lasse bey seinem Beweise den eigentlichen und entscheidenden Glaubensgrund weg, stelle also den Gang der menschlichen religiösen Ueberzeugung bey Betrachtung der physischen Welt höchst mangelhaft dar, und gerathe mit der Natur unsrer Vernunft in Widerspruch;

4) dieser Vorwurf treffe ihn in gleichem Grade, er möge nun den Beweis als Beweis von demonstrativer Gewissheit, oder von höchster Wahrscheinlichkeit, oder als Beweis von subjectiver, und ihrem Grunde nach nicht bestimmter Wahrheit, aufstellen;

5) überhaupt könne der physicotheologische sogenannte Beweis nur als untergeordnetes Glied des moraltheologischen wirken.

Eilfte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Welt, wiefern die Vernunft von ihm ausgehen muss, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gelangen. — Es kann nicht bloss der kosmologische Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft seyn, vielmehr muss zu diesem noch (teleologische) *Bestimmung von Seiten des Endzweckes hinzukommen.*

Ehe ich zu dem Vortrage der mir befriedigend scheinenden Beweis-Art für das Daseyn Gottes übergehe, halte ich für nöthig, den Begriff: Welt, etwas genauer zu betrachten.

§. 1.

Ehe die Vernunft sich nicht zu dem Begriffe der Welt erhoben hat, kann vom Daseyn eines Gottes gar nicht die Rede seyn.

Ich setze hier wieder den vollständigen Begriff: Gott, voraus, welcher ohne den vollständigen Begriff: Welt, nicht gedacht werden kann. Viele bilden sich ein, den Welt-Begriff für den Begriff: Gott entbehren zu können, weil sie sich dieses Wesen höchst mangelhaft vorstellen. Diejenigen z. B., welche es nicht eben für nöthig halten, die Gottheit als *Schöpfer der Wesen der Dinge* zu denken, ihr also blofs die Vollkommenheit eines physischen Bildners zueignen, können allerdings ohne den Welt-Begriff auskommen; denn es ist nicht nothwendig, dafs ihr Gott allen vorhandenen Stoff seinen unendlichen Kunst gemäfs formte; er konnte nur einen Theil desselben behandeln, das Uebrige in seiner chaotischen Rohheit lassen. Allein ich brauche nicht erst zu zeigen, wie unphilosophisch dieser Begriff von Gott ist.

§. 2.

Die reine theoretische Vernunft mufs sich ihrer Natur nach zu dem Begriffe eines absoluten All's der Dinge an sich, dem Begriffe eines Ganzen verbundener Wesen, welches kein Theil eines gröfseren Ganzen ist, erheben.

Diefs ist der reine Weltbegriff der theoretischen Vernunft, der kosmologische Weltbegriff. Er bezieht sich keinesweges auf die Dinge, wie

ſie erſcheinen, (phänomena) ſondern auf dieſelben und überhaupt alle Dinge, wie fern ſie ihre eigene von aller Vorſtellungsform unabhängige Natur beſitzen, (noumena). Die Idee einer Welt, eines Alls der Erſcheinungen, läſst ſich ohne Widerſpruch nicht gedenken. Es ergiebt ſich aus der Natur der Erſcheinungen, daſs ſie niemals als ein abſolutes Ganzes vorgeſtellt werden können, ſondern immer als unendlich bedingt, vom gröſsern und höhern begränzt, angenommen werden müſſen. So iſt es widerſinnig, von einem All der Dinge im Raume, einem All der Ereigniſſe in der Zeit zu ſprechen, da dieſen Gegenſtänden die Allheit und abſolute Ganzheit nie zukommen kann.

§. 3.

Der reine koſmologiſche Weltbegriff befriedigt den ſyſtematiſchen Geiſt der Vernunft im Erkennen und Erforſchen der Natur. Allein er für ſich kann die Frage vom Daſeyn Gottes nicht möglich, geſchweige denn nothwendig machen.

In dem reinen koſmologiſchen Weltbegriffe ſind nur die Begriffe von Weſen an ſich, und der abſoluten Totalität verbunden. Beyde kann man für ſich, und in ihrer Verknüpfung denken, ohne den Begriff eines Gottes vorauſſetzen zu dürfen; ſie reichen alſo nicht einmahl bis zur Frage wegen des Daſeyns deſſelben hin.

§. 4.

Der reine kosmologische Weltbegriff muss in den teleologischen übergegangen seyn, wenn die Frage wegen des Daseyns Gottes soll erfolgen können.

§. 5.

Der reine kosmologische Weltbegriff geht dann in den teleologischen Weltbegriff über, wenn die Vernunft mit demselben die Bestimmung, der Beziehung alles Mannichfaltigen auf einen Endzweck *) verknüpft.

§. 6.

In einer Welt, welche den Beyfall der Vernunft verdienen soll, muss die Vernunft selbst Endzweck seyn.

§. 7.

Die Vernunft bildet sich diesem zu Folge völlig a priori ein Welt-Ideal, d. i. die Vorstellung einer Welt, in welcher die Vernunft Endzweck ist, und fordert, dass die Welt, als deren Mitglied sie sich anerkennt, eine solche Welt sey.

§. 8.

Ist die Vernunft zu diesem Begriffe und dieser Forderung gelangt, so muss sie zu den Fragen der Theologie übergehn.

*) Es ist nöthig, bey dieser ganzen Ideenreihe den Unterschied von Zweck und Endweck nie aus den Augen zu verlieren.

Zwey Einwendungen dürften vielleicht hier gemacht werden: 1) „*es sey der Vernunft nicht angemessen, sich von einem blossen Ideale leiten zu lassen, am allerwenigsten bey der wichtigsten aller Untersuchungen.*“ Dieser Einwurf würde treffend seyn, wenn das Ideal, von welchem hier die Rede ist, eine willkührliche Composition der Phantasie wäre. Allein diess ist es keinesweges, vielmehr ein nothwendiges Erzeugniss der Vernunft selbst, gegründet in ihrer Natur und ihren Principien. Es ist also für die Vernunft eine gesetzmäsige Norm der Beurtheilung, ein Grund rechtmäsiger Forderungen und Ansprüche. 2) „*Die Vernunft könne zu einem solchen teleologisch bestimmten Weltbegriffe nicht gelangen, ohne schon einen Gott vorauszusetzen; man leite also einen sehr fehlerhaften Zirkel ein, indem man diesen Begriff die religiöse Ueberzeugung vermitteln lasse.*“ Dass wirklich eine Welt, entsprechend dem Ideale der Vernunft, da sey, kann die Vernunft weder wissen noch glauben, ohne einen Gott vorauszusetzen. Allein jenes Weltideal fassen, seine absolute Trefflichkeit einsehn, seine Realisirung in wirklichem Daseyn fordern, kann und muss die Vernunft, ohne noch einen Gott vorauszusetzen; sie muss es bloss wegen der ihr eigenthümlichen Principien.

§. 9.

Alle durch Vernunft bewirkte Ueberzeugung vom Daseyn Gottes setzt die Wirksamkeit jener Ideen voraus. Sie wirken aber auch, ohne von uns deutlich und ausdrücklich

gedacht zu werden, liegen ſelbſt dem dunkelſten Gefühlsglauben an Gott und Religion zum Grunde.

Dieſe Sätze ſcheinen mir keiner weitern Verdeutlichung zu bedürfen. Sie ſtellen bloſs den natürlichen Ideengang der Vernunft dar. Nur der Begriff der Vernunft, als eines Endzwecks der Welt, muſs genauer aus einander geſetzt werden.

§. 10.

Im ganzen Gebiete des Erkennbaren giebt es für die Vernunft nichts höheres und würdigeres als die Vernunft ſelbſt.

§. 11.

Dieſe unbedingte Schätzung der Vernunft iſt nicht das Product der Eigenliebe und der Partheylichkeit für ſich ſelbſt, ſondern das Reſultat der Anerkennung des unbedingten Werthes der Vernunft überhaupt.

§. 12.

Die Vernunft beſitzt unbedingten Werth, nicht in ihrem theoretiſchen, ſondern in ihrem praktiſchen Vermögen. Die unbedingte Schätzung der Vernunft betrifft alſo unmittelbar nur dieſes, und nur dieſes iſt gemeynt, wenn von der Vernunft als Endzwecke einer Welt geredet wird *).

*) Mit Gründlichkeit und liebenswürdiger Einfalt drückt ſich über den Werth des praktiſchen Ver-

§. 13.

Das praktische Vermögen der Vernunft ist dasjenige Vermögen derselben, vermittelst welches sie nach eigenen Principien das Begehrungsvermögen bestimmen kann. Es ist der Grund der Möglichkeit reinvernünftiger, sittlich vollkommener Handlungen.

nunftvermögens der Verf. der Grundleg. zur Metaph. der Sitten gleich im Eingange dieses Buchs folgendermaassen aus: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Nahmen der Glückseeligkeit, machen Muth, und hierdurch öfters Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auf das ganze Princip zu handeln, berichtige, und allgemein zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger unpartheyischer Zuschauer so gar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehns eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung, selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn, auszumachen scheint.“

§. 14.

Es ist für ein System der Wesen kein anderer Endzweck gedenkbar, als dass durch dieselben das praktische Vernunftvermögen in die möglichst grösste Thätigkeit gesetzt, und demnach die möglichst grösste Summe des sittlich Guten bewirkt werde.

§. 15.

Bey Wesen, welche der Glückseeligkeit fähig, und für Glückseeligkeit ihrer Natur nach interessirt sind, würde dieser Endzweck nicht ganz vollständig seyn. Bey einem Systeme solcher Wesen muss noch hinzukommen, dass im Ganzen ihrer Existenz Verdienst und Glückseeligkeit in genauer Proportion stehen *).

*) Der vortreffliche Moralist, Herr Schmid, nennt diese Verbindung der *Sittlichkeit und Glückseeligkeit* zur Harmonie, das *Ideal der reinen und empirischen Vernunft*. Er erklärt sich mit Recht 1) gegen ein *Ideal* der bloss *empirischen Vernunft*; d. i. den Begriff der grössten Summe von Wohlseyn, durch physische Gesetze bewirkt, worunter die moralischen nur mitbegriffen sind, als Mittel, das Wohlseyn zu befördern. Sein Urtheil über den Leibnitzischen Optimism finde ich nicht zu hart; nur muss es nicht gemissdeutet werden. Er erklärt denselben *für die Moralität in hohem Grade schädlich*, *weil er der Moralität nicht an sich, und um ihrer selbst willen, sondern nur in Bezug auf Glückseeligkeit, einen (äussern) Werth beylegt, und uns alles von der Natur, nichts von unserer Freyheit erwarten lässt*, 2) gegen ein Ideal der reinen Vernunft, nämlich den Begriff einer vollkommenen und ungehinderten Moralität, ohne übereinstimmendes Wohlseyn; ein Ideal, welches der Natur endlicher, und darum jederzeit auch

§. 16.

Dieses höchste Gut denkt die Vernunft als Welt-Endzweck schon in ihrem reinen *) Weltideale, und fordert, wenn sie demselben gemäss über die wirkliche Welt philosophirt, dass durch diese jenes Ideal realisirt werde.

§. 17.

Es giebt ausser diesem Weltendzwecke keinen andern, welcher die Vernunft befriedigte. Theoretisch vernünftige Weltbetrachtung kann eben so wenig als Glückseeligkeit der Lebenden darauf Anspruch machen.

§. 18.

Dass Wesen da sind, fähig der theoretisch vernünftigen Weltbetrachtnng und Naturerkenntniss, ist allerdings etwas bewundernswürdiges. Allein alle Bestrebungen derselben und ihr reichster Gewinn an Wissenschaft haben keinen Werth an sich, sie bekommen ihn nur durch Beziehung auf einen an sich guten Endzweck, d. i. den Endzweck der praktischen Vernunft. Die Vernunft kann also selbst nicht

äusserlich bedürftiger Wesen widerspricht, und sich nicht einmahl durch Annäherung realisiren lässt. S. desselben Moralphilosophie S. 162 ff. Auf diese verweise ich überhaupt ein für alle Mahle in Rücksicht auf die moralischen Grundbegriffe.

*) Ich nenne es rein, (wiewohl der Begriff der Glückseeligkeit ein Erfahrungsbegriff ist,) wiefern der Grund der Möglichkeit desselben, als **Ideales**, bloss im Wesen der Vernunft liegt.

die vollkommenste Weltbetrachtung und Naturerkenntniss zu ihrem höchsten Endzwecke machen, sondern muss dieselbe als Mittel für den moralischen, den einzigen wahren Endzweck ansehen. Sie kann dieselbe also auch nicht als Endzweck einer Welt annehmen.

§. 19.

Glückseeligkeit für sich allein kann schlechterdings nicht von der Vernunft für einen Endzweck gehalten werden. Sie hat ohne weitere Beziehung bloss Reitz, aber keinen Werth; diesen bekommt sie nur dann, wenn sie Folge von moralischer Gesinnung, oder wohl auch Mittel zu Erweckung derselben ist. Glückseeligkeit für sich allein kann also auch von der Vernunft nicht für Endzweck einer Welt gehalten werden *).

§. 20.

Wenn *Daseyn der Tugend und Glückseeligkeit in Harmonie* der einzige der Vernunft Ge-

*) Wahre Moralität kann bey der Annahme der Glückseeligkeit als selbstständigen Endzwecks der Welt nicht bestehen: denn die Moralität wird dadurch zu einem blossen Mittel der Glückseeligkeit herabgewürdigt, und ihres eigenen innern Werthes beraubet. Sie wird nur in Rechnung gebracht, wiefern sie zur Lust der Geschöpfe beyträgt, nicht in wiefern sie ihnen ihre einzige wahre Würde giebt. Es versteht sich indessen von selbst, dass damit gar nicht gemeyt ist, es könne kein Philosoph tugendhaft seyn, welcher in seinem Systeme Glückseeligkeit als Weltendzweck aufstellt.

nüge leistende Endzweck einer Welt ist, so ist damit selbst schon ausgemacht, dass freye Wesen als die Subjecte jenes höchsten Gutes, daseyn müssen *).

*) Man dürfte schwerlich in irgend einem Weltweisen vor Kant gründlichere Gedanken über den Endzweck der Welt finden, als in Crusius. Da diesem grossen Manne selbst von der Kantischen Schule, die ihm gewiss viel verdankt, nicht hinlängliche Gerechtigkeit widerfährt, so will ich um so lieber seine Worte über diesen wichtigen Gegenstand anführen. „Weil vermöge der göttlichen Vollkommenheit der formale Endzweck der Welt etwas seyn muss, das durch freye Thaten erhalten wird, (§. 281.) deren aber nur die vernünftigen Geister fähig sind; so sind diese letztern für den letzten objectiven Endzweck der Regierung der Welt zu halten, zu welchen sich die Einrichtungen und Regierungen der andern Dinge nur als Mittel verhalten. Folglich ist es irrig, wenn man die mechanischen Vollkommenheiten der Welt, ich meyne die maschinenmässige Folge, vermöge welcher das nachfolgende immer durch das vorhergehende in einem ununterbrochenen Laufe der Natur determinirt wird, vor den Zweck und die Richtschnur der Regierung der Welt ausgiebt. Denn obgleich diese Ordnung hochzuschätzen ist, so hat sie doch nicht mehr, als die Natur eines Mittels. §. 354. Der letzte formale Endzweck kann nichts anders als ein Verhältniss der Geschöpfe gegen Gott seyn, weil Gott für sich selbst nichts suchen und erlangen kann, indem weder seine Vollkommenheit noch seine Seeligkeit vermehrt werden kann. Es muss aber ein solches Verhältniss seyn, welches durch freye Thaten bewerkstelliget wird. Da nun aber die Freyheit die Vernunft voraussetzt, so müssen die letzten objectivischen Endzwecke Gottes bey der Schöpfung vernünftige und freye Geschöpfe seyn. Alles, was sonst in der Welt vorkommt, muss sich auf den letzten Zweck Gottes entweder als ein Mittel beziehn, oder es muss

§. 21.

Die Vernunft kann ihr teleologisch bestimmtes Welt-Ideal nur in sofern auf die wirkliche Welt anwenden, als das Daseyn freyer Wesen gewiss ist.

§. 22.

Nur unter Voraussetzung der Freyheit ist eine philosophische Theologie möglich.

§. 23.

Alle Systeme, in welchen zugleich die Freyheit geläugnet, und eine aus der Vernunft hergeleitete Theologie aufgestellt wird, sind mangelhaft, inconsequent und widersprechend.

Nur die beyden letzten Sätze bedürfen einer nähern Bestimmung.

Ich habe gezeigt, was allein, die Vernunft als Endzweck einer Welt annehmen kann, was

von den Endzwecken oder Mitteln ein zugleich entstehender Neben-Umstand seyn." — Indessen sehe ich sehr wohl, dass Crusius sich der Kantischen Idee noch nicht ganz bestimmt bemächtigt hatte. Hypermetaphysische Grübeley über das reelle Verhältniss Gottes an sich, gegen die geschaffene Welt, hatte zu viel Antheil an seiner Behauptung, als dass er sich hätte angelegen seyn lassen, den eigentlichen Vernunftgrund seiner dem Resultate nach völlig richtigen teleologischen Bestimmung rein und vollständig zu entwickeln. Man sehe seine Metaph. §. 281. Ueber die Glückseeligkeit raisonnirte Crusius vortrefflich. „Gott will, sagte er, *die Glückseeligkeit seiner moralischwirkenden Geschöpfe unter der Bedingung der Tugend.* S. §. 478. 479.

höchstes Gut ist. Aus dem Begriffe davon ergab sich, daſs Freyheit Grund-Bedingung der Möglichkeit desselben ist, weil ohne sie keine Sittlichkeit seyn würde, also auch an keine Harmonie der Glückseeligkeit mit der Würdigkeit zu gedenken wäre. Nun darf eine philosophische Theologie doch gewiſs des bestimmten wahren Endzweckes der Welt nicht ermangeln; vielmehr ist die Aufstellung desselben auf befriedigende Weise, eine Hauptforderung an jene Wissenschaft. Wenn aber nur ein Endzweck der Welt, und dieser ohne Freyheit nicht gedenkbar ist, so kann man eine natürliche Theologie, welche das Nichtdaseyn der Freyheit voraussetzt, wenigstens keine philosophische nennen. Sie muſs nothwendig mangelhaft ausfallen; denn es fehlt einer der wichtigsten Puncte, und der Mangel von diesem zieht andre Lücken nach sich. Sie muſs inconsequent ausfallen, es werde nun gar kein Weltendzweck, oder ein falscher für den wahren substituirt; denn es ist nicht möglich bey Festsetzung der Begriffe von den Eigenschaften und der Regierung Gottes, nicht möglich bey Vorstellung der künftigen Bestimmung der vernünftigen Wesen, gar keinen Weltendzweck im Sinne zu haben, oder nach einem falschen jene Gegenstände gehörig zu entwickeln. Widersprüche werden also in einer solchen natürlichen Theologie ebenfalls nicht fehlen können *). Beyspiele zu diesen Behaup-

*) Es ist ganz derselbe Fall mit denen, welche zur natürlichen Theologie übergehn, ohne die Frage we-

tungen liefern so viele andere deutsche Compendien und Systeme, dass ich nicht nöthig habe, deren einige anzuführen.

Zwölfte Betrachtung.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität.

Wenn Harmonie der Tugend und Glückseeligkeit als der einzige die Vernunft völlig befriedigende Endzweck einer Welt einleuchten sollen, so muss der Begriff der Sittlichkeit rein und bestimmt aufgenommen werden *). Die ausführliche Entwickelung dessel-

gen der Freyheit entscheidend beantwortet zu haben. Sie müssen schlechterdings in der natürlichen Theologie, wenn es eine solche seyn soll, gewisse Wahrheiten uneingeschränkt annehmen, welche sich auf Gewisheit der Freyheit gründen, und also inconsequent werden. — Es giebt indessen in Deutschland eine Secte von Philosophie, die ich die achselhängerische nennen möchte; eine Philosophie, welche es gern allen recht, und vorzüglich sich selbst bequem machen will. Diese Philosophie erlaubt sich, eben so wenig etwas Bestimmtes über die Wahrheiten der natürlichen Theol. als über die Freyheit zu sagen, und veranlasst dadurch zwar Lobsprüche für ihre Bescheidenheit, aber zugleich auch die Frage: ob sie wirklich Philosophie sey.

*) Nächst der Kantischen Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft enthält Schmidts Moralphilosophie die scharfsinnigsten Auseinandersetzungen der sittlichen Begriffe. Vielleicht hat noch kein Weltweiser irgend einen Theil der Kantischen Philosophie

ben würde mich über die Gränzen meines Plans hinausführen. Ich begnüge mich also, das Nöthige kurz zu fassen.

§. 1.

Wenn das menschliche Begehrungsvermögen durch nichts anders als durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden könnte, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen ausser der Vernunft möglich sind, so würde es zwar Reiz, Aufforderung, ja Zwang zum Handeln oder Nichthandeln, aber keine wahre Pflicht, und mithin auch keine wahre Sittlichkeit geben.

Ich nehme hier das Wort Pflicht in seiner eigentlichen, strengmoralischen Bedeutung *), nach welcher es *die durch ein allgemeines, von nichts Aeusserm bedingtes, reines Vernunftgesetz bestimmte Nothwendigkeit einer Handlung* bezeichnet.

mit so vieler Einsicht in dieselbe und zugleich mit so vielem eigenen Forschungsgeiste bearbeitet, als dieser Weltweise das moralische System derselben. — Herr Mutschelle über das sittlich Gute, Herr Snell in seinem Menon, und Herr Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie (nach der neuesten Ausgabe) verdienen ebenfalls gelesen zu werden.

*) Es wäre Gewinn für die Sprache, wenn man diese Bedeutung dem Worte Pflicht ausschliesslich zueignete, und alle andre eingehen liesse. Wir haben ja ohnehin noch die Wörter Verbindlichkeit, Obliegenheit.

Sittlichkeit bezieht ſich auf ein Begehrungsvermögen, welches durch das Vernunftgeſetz verbunden iſt, aber auch durch äuſsere Antriebe und ſich aufs Aeuſsere beziehende Regeln beſtimmt werden kann; ſie drückt von einem ſolchen aus: 1) ſeine Verpflichtung durchs Vernunftgeſetz; 2) die ihm zukommende Freyheit, nach welcher jederzeit Handlungen möglich ſind, die dem Vernunftgeſetze Genüge leiſten, aber auch die entgegengeſetzten erfolgen können; 3) die ſich daraus ergebende nothwendige Beurtheilungsweiſe der Handlungen nach dem Vernunftgeſetze. Wenn beyde Begriffe ſo gefaſst werden, ſo ergiebt ſich die Wahrheit des aufgeſtellten Satzes von ſelbſt. Unſer Wille kann durch Vorſtellungen und Maximen beſtimmt werden, welche nur durch das Daſeyn von Gegenſtänden und Neigungen auſser der Vernunft möglich ſind. Allein ein ſolches Beſtimmen iſt 1) bedingt, im Fall ich nämlich den Gegenſtand, die Befriedigung der Neigung mir zum Zwecke machen will; 2) es iſt *a*) individuell oder *b*) particulär. Allgemeingültigkeit kommt ihm nicht zu. Ganz anders bey der Pflicht; ihr Gebieten iſt 1) unbedingt, wiefern es meiner Willkühr gar nicht überlaſſen iſt, mir die Ausübung davon zum Zwecke zu machen oder nicht, ich vielmehr dieſes ohne Bedingung und Einſchränkung ſchlechterdings ſoll; 2) allgemeingültig. Es muſs alſo noch eine andre Art der Beſtimmung unſers Begehrungs-Vermögens geben, oder Pflicht und Sittlichkeit könnten nicht in der Welt

seyn, da sie es doch nach dem allgemeinen Bewufstseyn der vernünftigen Wesen unwidersprechlich sind. Jene andre Art aber können wir auf einem einfachen Wege finden, wenn wir alle äussere Bestimmungsgründe und deren abgeleitete Maximen wegrechnen, und dann untersuchen, ob nicht die Vernunft selbst, ganz für sich, eine einheimische, allgemeingültige, unnachlassliche Norm für die freyen Handlungen enthalte.

§. 2.

Wenn wir alles dasjenige wegrechnen, was wir als äussern Zweck durch unsre Handlungen beabsichtigen können, also das Verhältniss der Handlung zu dem äusserlich zu erlangenden gänzlich wegdenken: so bleibt immer noch das Verhältniss der Handlung zu der Vernunft selbst übrig; ein Verhältniss, dessen Beurtheilung von den beabsichtigten oder wirklich erzielten Folgen der Handlung ganz unabhängig ist.

§. 3.

Das Verhältniss der Handlung zur Vernunft wird mit Sicherheit ermessen, nach der Beschaffenheit des Bewegungsgrundes.

§. 4.

Die Beschaffenheit des Bewegungsgrundes wird mit Sicherheit geschätzt, je nachdem er für vernünftige Wesen allgemeingültig seyn kann, oder nicht.

§. 5.

Es ist keine Maxime des Handelns allgemeingültig, als die, nach keiner Maxime zu handeln, als einer solchen, von deren Allgemeingültigkeit man überzeugt ist, und alle daraus abgeleitete.

§. 6.

Man ist dann von der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns überzeugt, wenn man wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde.

§. 7.

Als vernünftige Wesen müssen wir wegen der Vernunft wollen, dass die Maxime, nur nach allgemein gültigen Maximen zu handeln, allgemeines Gesetz werde.

§. 8.

Wendet man dieses oberste Princip aller Sittlichkeit auf die für ein vernünftiges Wesen möglichen Zwecke an: so muss sich ein Gesetz ergeben, welches alle einzelne, besondere, relative, und zufällige Zwecke einem absoluten, letzten, selbstständigen und, als solchem, allgemeingültigen Zwecke unterzuordnen gebietet.

§. 9.

Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst; alle vernünftige Wesen müssen

demnach sich selbst und einander so betrachten.

§. 10.

Das oberste formale Princip der Sittlichkeit erzeugt also, wenn es auf die Zwecke vernünftiger Wesen angewendet wird, das Gesetz: Handle so, dass du die vernünftige Natur, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel betrachtest.

§. 11.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeingültigen Gesetzmässigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilliget werden können; wenn sie dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen: so müssen sie darum als tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für ein Reich vernünftiger Wesen gedacht werden. Man kann also auch das Sittengesetz in der Formel aufstellen: Jede deiner Maximen schliesse den Willen mit in sich, dass sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst *).

*) Schmid Moralphil. §. 120.

§. 12.

Der Begriff und Umfang der Pflicht ergiebt sich aus allem diesen von selbst. Wir sind verpflichtet, durchgängig und ohne alle Ausnahme nach dem reinen Sittengesetze der Vernunft zu handeln, und alle unsre freyen Handlungen sind unter dem Begriffe der Sittlichkeit enthalten. (§. 1. Erläut.)

§. 13.

Wenn gänzliche freye Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft Heiligkeit ist; so sagt man mit Recht, wir seyen zur Erwerbung der Heiligkeit des Willens verpflichtet, d. h. wir seyen unbedingt verbunden, uns unablässig zu bestreben, dieses Ideal zu erreichen. Diese Wahrheit verliert dadurch gar nichts, wenn man einsieht, es sey dasselbe für ein endliches Wesen nie völlig zu erreichen.

Diess ist also der Standpunct des moralischen Menschen; bestimmt genug, um nicht verkannt, aber äusserst schwer, um fest gehalten zu werden. Nur von Innen, durch die Kraft der Vernunft, soll er bestimmt werden; und alle äussere Antriebe sollen sich dieser unterordnen. Darin liegt sein alleiniger Werth. Je mehr von ihm durch die blosse Vernunft geschieht; je weniger leidentliche Nachgiebigkeit gegen fremde Reize, und Bedürfniss äusserer Güter Antheil an sei-

nen Handlungen hat: um desto mehr besitzt er wahre Würde, und verdient seiner selbst wegen Achtung.

Das unbedingte sittliche Gebot der Vernunft kann nur unter Voraussetzung der Freyheit einen Sinn haben. Das gemeine Menschengefühl hegt gegen die Wahrheit derselben nicht den mindesten Zweifel; allein die speculative Vernunft kann sich der Frage nicht enthalten, ob es denn wirklich überhaupt Freyheit geben könne, und ob besonders dem Menschen das Vermögen moralischer Freyheit zukomme. Diese Frage muss entschieden werden, wenn anders eine principiirte und consequente natürliche Theologie möglich seyn soll. S. bes. die 10te Betr.

Dreyzehnte Betrachtung.

Ueber die moralische Freyheit. — Begriff der Freyheit überhaupt, Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes; Unanwendbarkeit in der physischen Natur. — Begriff der moralischen Freyheit; Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes, deshalb nicht zu bezweifelnde Gewissheit seiner Wirklichkeit; Wegräumung aller entgegenstehenden Gründe.

Der Mensch ist ursprünglich mit einem Bewusstseyn der Freyheit begabt, welches ihm mit so unwandelbarer Festigkeit beywohnt, dass selbst

die stärksten Angriffe der Speculation es weder zu vertilgen, noch zu schwächen vermögen. Dieses Bewusstseyn ist in der That eine Mitgabe der Natur, zu deren Bildung und Entwickelung es keines Mitwirkens des Menschen bedarf. Es gründet sich keinesweges auf Beobachtung und Erkenntniss seines Wesens; denn sein Gegenstand ist unanschaubar, und liegt ausser der Sphäre der Beobachtung. Es ist eben so wenig Folge vom Bewusstseyn des moralischen Gesetzes; denn es ist bereits vor der Entwickelung von diesem wirksam: eben so wenig Resultat von Einsicht der Unmöglichkeit nothwendig bestimmender Ursachen für den Menschen; denn wenn eine solche Einsicht Statt finden kann, so geht jenes dieser bey weitem vorher. Ueberhaupt wird es nicht durch die reine Vernunft-Idee des Unbedingten möglich; denn gesetzt auch, man nähme an, dass diese sich so frühzeitig entwickeln könne, als jenes Bewusstseyn schon im Menschen mit völliger Stärke wirkt: so wäre doch nicht einzusehn, wie die Uebertragung dieser Idee auf das menschliche Begehrungsvermögen eine so einfache und zuversichtliche Gewissheit bewirken könnte. Bewusstseyn der Freyheit ist also dem Menschen eben so unmittelbar eigen und angebohren, als das Bewusstseyn eines Willens.

Diess Bewusstseyn reicht allerdings zur Ausübung der Tugend hin. Allein wenn es darauf ankommt, über die Wirklichkeit der Moralität und die wahre Schätzung der freyen Handlungen zu philosophiren, so darf man sich nicht an der

Berufung auf dasselbe begnügen. Denn es ist immer gedenkbar, daſs es uns unerachtet seiner Angebohrenheit und Unvertilgbarkeit dennoch immer fort täusche; etwa so wie wir Zeitlebens dem Wahne unterworfen sind, als hätten wir es, statt mit unsern Vorstellungen, unmittelbar mit äuſsern Gegenständen zu thun. Die Philosophie hat also die Obliegenheit, über die Realität des Freyheitsgefühles zu entscheiden, und entweder das Daseyn und die Möglichkeit der Freyheit wirklich zu demonstriren, oder, wenn dieses unmöglich, zu zeigen, daſs unerachtet der Unerweislichkeit und Unbegreiflichkeit derselben, die Annahme ihres Daseyns 1) keinen Widerspruch enthalte, 2) für die menschliche Vernunft nothwendig sey. Diese Entscheidung ist um so nöthiger, da die speculative Vernunft, wenn sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Naturmechanismus betrachtet, sehr natürlich zu dem Gedanken verleitet wird, als könne neben jenem die Freyheit in einem Weltsysteme nicht bestehen.

Die Philosophie muſs erst von Freyheit überhaupt handeln, ehe sie zur Betrachtung der moralischen Freyheit übergehen kann.

§. 1.

Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund der Wirklichkeit neuer Zustände zu enthalten und wirksam zu machen, ohne weder von äuſsern Kräften, noch von sei-

nen eignen Zuständen nothwendig bestimmt werden zu können.

Kant definirt Freyheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Ich bin nicht ohne Grund von dieser Erklärung abgewichen. Die Vorstellung des Anfangens widerspricht dem Begriffe der Freyheit zu offenbar. Aller Anfang setzt Zeit voraus, und ist nur unter der Zeitbedingung vorstellbar. Ein absolut erster Anfang hebt sich selbst auf, denn er ist, als Anfang, doch durch die Zeit bedingt. Sobald ich nun dem Vermögen: Freyheit, ein solches Zeitprädicat beylege, so unterwerfe ich dadurch seine Wirksamkeit der mechanischen Caussalität und Nothwendigkeit, zerstöhre also den Begriff, den ich bestimmen will, selbst.

§. 2.

Freyheit in diesem Sinne ist eine nothwendige Idee, welche die Vernunft a priori bildet, um die bedingten Glieder - Reihen der Caussal - Verknüpfung des Verstandes auf die Einheit des Unbedingten zurückzuführen.

Die Vernunft übernimmt also diese Idee nicht etwa von dem ursprünglichen Bewusstseyn der Freyheit, sondern sie bildet sie selbst durch gesetzmässige, consequente Wirksamkeit ihres Vermögens, wie jede andre Idee des Unbedingten.

§. 3.

Wiewohl wir Freyheit denken können, und denken müssen, so vermögen wir sie doch nie zu erkennen noch zu begreifen.

Ein Erkenntniss der Freyheit erforderte erstlich eine gegebene Anschauung, dann ein Denken dieser Anschauung im Zusammenhange mit dem ganzen Contexte der Erfahrung durch Verstandes-Begriffe. Allein 1) ist eine Anschauung der Freyheit nicht möglich. Sobald Freyheit angeschaut würde, träte sie in die Gränzen, unter die Bedingung und Regeln der Zeit, würde also wenigstens als Freyheit nicht vorgestellt. Unser ursprüngliches Bewusstseyn der Freyheit gründet sich keinesweges auf Gewahrnehmung eines solchen Vermögens, wie wir am gewissesten einsehen, wenn wir Rechenschaft davon geben sollen. 2) Im Zusammenhange mit der ganzen Erfahrung könnten wir die Freyheits-Anschauung nur nach versinnlichten Verstandes-Begriffen denken. Sie würde aber dadurch unausbleiblich in Mechanismus verwandelt. Freyheit ist also unerkennbar.

Man begreift etwas, sobald man die Ursachen davon wirklich erkennt, wiefern sie nur jenes Etwas, und nichts anders, hervorbringen konnten. Auf diese Weise können wir weder in Beziehung auf Freyheit noch in Beziehung auf freye Handlungen eine solche Einsicht erlangen. Die Genesis des Vermögens der Freyheit liegt ganz ausser den Gränzen der Erkennbarkeit, und die

Wirkungen der Freyheit sind so beschaffen, dass sie zu begreifen, nach unsrer Art des Begreifens unmöglich ist. Wir begreifen nur, was wir in mechanischer Caussal-Verknüpfung erkennen.

§. 4.

Freyheit und freye Handlungen können als solche im Contexte der Erfahrung nicht erkannt werden. Es giebt also in der erkennbaren Natur nur mechanische Verknüpfung der Zustände, nur Nothwendigkeit des Geschehens, nur bestimmten Erfolg einer Wirkung aus einer Ursache.

§. 5.

Die ursachliche Verknüpfung, unter welcher der menschliche Verstand sich die Gegenstände der Gewahrnehmung denken muss, wenn sie Glieder seines Erkenntniss-Systemes seyn sollen, ist keine Form der Dinge an sich, sondern gehört dem Verstande zu. Durch Anerkennung derselben lernt man also nicht die absolute Natur der Dinge, sondern ein Verhältniss des Verstandes zu den Erscheinungen in der Zeit kennen.

§. 6.

So wie der Verstand alles Erkennbare nach dem Caussalgesetze denken muss, so darf er keineswegs irgend etwas, was nicht erkennbar ist, demselben unterordnen. Da nun also die Dinge an sich überhaupt nicht erkannt wer-

den können, so darf der Verstand seine Caussal-Verknüpfung nicht auf sie übertragen. Und wenn es der Fall seyn sollte, dass der Mensch von gewissen Dingen, ohne dass er sie erkenne und begreife, ursprünglich und unmittelbar Gewisheit hätte: so wären auch diese von jener Erkenntniss-Form ausgenommen.

§. 7.

Der Verstand kann also nicht anders, denn für möglich halten, dass Dingen an sich ein Vermögen der Freyheit zukomme. Ja er kann es sogar nicht für unmöglich halten, dass ein Ding, zwar an sich freye Wirkungen hervorbringe, aber in wiefern es wirkend erscheint, in allen seinen erkennbaren Handlungen als nothwendig bestimmt angesehen werden müsse.

§. 8.

Es können also allerdings in einem Welt-Systeme Caussalität durch Freyheit und Natur-Nothwendigkeit bestehen. Ja es kann ein und dasselbe Wesen an sich frey seyn, und in der Erscheinung seiner Wirkungen dem Mechanismus unterworfen seyn.

§. 9.

Die Vernunft kann allem bisher gesagten zu Folge von ihrer Idee der Freyheit nur folgendermaassen Gebrauch machen: 1) sie denkt Freyheit als Urgrund aller mechanischen Caus-

salität, und eignet sie demnach dem nothwendigen Wesen zu, als die einzige mit seinem Begriffe vereinbare Caussalität. 2) Wenn sie etwas als *wirklich erkennen* sollte, wovon sie begreift, daſs es nur unter Voraussetzung von Freyheit möglich ist, so muſs sie Freyheit als daseyend voraussetzen, wiewohl sie dieselbe in der erscheinenden Welt nicht gewahr nehmen kann. 3) Wenn der Mensch von seiner Freyheit, ohne sie und ihre Möglichkeit zu erkennen, ursprüngliche und unmittelbare Gewiſsheit besitzen, wenn Freyheit ein Gegenstand seines Naturglaubens seyn sollte (I. Th. VI. Betr.): so muſs sie die Vernunft durch Darthuung ihrer Gedenkbarkeit und Vereinbarkeit mit dem Gesetze des Natur-Mechanismus, vor dem Einwurfe der Unmöglichkeit schützen.

Ich gehe nun zur Betrachtung der moralischen Freyheit über.

§. 1.

Moralische Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eignen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

Diefs ift der ftrenge, und, wie ich glaube, allein wahre Begriff der *moralifchen Freyheit. Das moralifch freye Wefen ift ihm zu Folge durch fich felbft, und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für contradictorifch entgegengefetzte Handlungen,* kann entweder fittlich gut, oder fittlich böfe handeln, ohne eines von beyden müffen zu können.

§. 2.

Der Menfch hat von feiner moralifchen Freyheit urfprüngliche und unmittelbare Gewifsheit durch fein Bewufstfeyn. Diefe Gewifsheit gründet fich nicht auf Gewahrnehmung der Freyheit, nicht fchlufsweife auf das Bewufstfeyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares und Begreifliches. Sie ift Naturgabe, und ihrer Möglichkeit nach auch Naturgeheimnifs.

Das urfprüngliche Bewufstfeyn der Freyheit, von welchem ich hier rede, ift freylich unbegreiflich. Wir fehen nimmermehr ein, wie wir auf diefe Weife eines Gegenftandes gewifs werden können, welchen wir durch Anfchauung und Gewahrnehmung zu erkennen, unvermögend find. Allein ift es nicht derfelbe Fall mit dem ganzen Bewufstfeyn unfrer felbft, unfers Dafeyns, unfrer Individualität, und unfrer Vermögen? Gründet fich nicht die gefammte Kenntnifs unfrer geiftigen Natur am Ende auf Facta im Bewufstfeyn, die wir nicht weiter zu erklären vermögen, ja

deren Möglichkeit wir nicht einmahl einsehn? Gewiss wird jeder, welcher sich durch die ewigen Zirkel der Schulweisheit nicht täuschen lässt, mit Ja antworten.

§. 3.

Der Mensch gelangt aber auch mittelbar zur Ueberzeugung von seiner *moralischen Freyheit*, indem das in seiner Vernunft enthaltene, und also von ihm wirklich erkannte Sittengesetz nur durch jenes *Vermögen* als möglich gedacht werden kann. Wiefern die also entstehende Ueberzeugung sich nicht auf Einsicht und Erkenntniss der Natur des Gegenstandes gründet, sondern auf das Bedürfniss, für das daseyende Sittengesetz einen Grund seiner Möglichkeit in der Idee eines übersinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenstandes anzunehmen, so darf man sie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.

§. 4.

Der Mensch besitzt also Naturglauben und Vernunftglauben an moralische Freyheit, und es giebt keine andre Art, derselben gewiss zu werden.

§. 5.

So lange der Mensch sein Erkenntniss-Vermögen nicht kritisch erforscht hat, um das eigenthümliche Feld der Anwendung für die ihm eigenen Grundsätze und Regeln genau zu

ermessen, so wird er beym speculativen Nachdenken in seinem Glauben an Freyheit durch den Grundsatz der ursachlichen Verknüpfung aller Veränderungen der Welt irre gemacht, und in einen Widerstreit entgegengesetzter Behauptungen verwickelt.

Man lese über diesen Gegenstand Kant in der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von der Antinomie der reinen Vernunft, und Jakob über die Freyheit, vor Kiesewetters B. über den ersten Grundsatz der Moral-Philosophie.

§. 6.

Sobald er aber durch kritische Erforschung seines Erkenntniss-Vermögens einsieht, dass der Grundsatz der ursachlichen Verknüpfung nur innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt Bedeutung und Anwendung hat, die Dinge an sich aber nicht angeht; so sieht er ein, dass moralische Freyheit, freylich in der Sinnenwelt, als Glied derselben nicht angeschaut und erkannt werden, aber doch dessen ungeachtet in der übersinnlichen Welt Statt finden, und also dem Menschen, wiefern er ein Glied derselben ist, zukommen kann.

Indem gewisse Weltweise diese Vorstellungs-Art der Möglichkeit moralischer Freyheit, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, dennoch verständlich genug, für widersinnig erklären, und es für empörend halten, dass der Mensch an sich

ein Vermögen besitze, dessen Wirkungen, so bald man sie nach der Form und Regel der Erscheinungen denken will, gerade als das Entgegengesetzte, als dasjenige erscheinen, was sie nicht sind; mögen sie zwar ziemlich fest auf dieses oder jenes metaphysische System fussen, aber unstreitig sich von ihrem eigenen menschlichen Bewusstseyn entfernen. Hielten sie sich bloss an dieses, so würden sie ja mit grösster Evidenz einsehen, dass der Mensch in allen seinen Vermögen, in seiner ganzen Natur und Daseyn, sich selbst ein Räthsel ist, dass er die Hauptmerkmale seiner Menschheit nur in unmittelbarem Bewusstseyn fassen kann, und kein Denker noch den Commentar zu den ursprünglichen Datis des Bewusstseyns geliefert hat. Der moralische Mensch ist im unmittelbaren Bewusstseyn sich selbst vollkommen evident; so bald er seine Natur durch Schlüsse der theoretischen Vernunft begreifen will, verirrt er sich, und wird, kein Wunder, mit sich selbst über sich selbst uneins.

§. 7.

Der Mensch wird in dieser Einsicht (§. 6.) befestigt, wenn er bedenkt, dass der *Wille* und alles *Wollen* sich nie als Erscheinung darstellt, sondern, auf eine unbegreifliche Weise, unmittelbar zu unserm Bewusstseyn gelangt, dass wir also unsers *Willens* und jedes einzelnen *Wollens* gewiss werden, ohne weder den *Willen*, noch irgend ein einzelnes *Wollen* zu erkennen und zu begreifen.

§. 8.

Er fährt demnach fort, Freyheit als die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft für wahr zu halten und sich auf sein ursprüngliches Bewusstseyn der moralischen Freyheit ohne Misstrauen und Befürchtung einer Täuschung zu verlassen.

So viel über die Freyheit, und besonders die moralische. Man kann die Betrachtung dieses Gegenstandes nicht verlassen, ohne die Weisheit zu bewundern, mit welcher für unsre Ueberzeugung von dem Besitze derselben gesorgt ist. Freyheit musste dem Menschen gegeben werden, wenn er Mensch seyn sollte; er musste, um als Mensch handeln und Handlung beurtheilen zu können, seiner Freyheit gewiss seyn. Allein er musste auch, um Mensch seyn zu können, gerade dieses Erkenntniss-Vermögen besitzen, welches wir in ihm finden; ein Erkenntniss-Vermögen, bey welchem er seine eigene Freyheit nicht erkennen kann. Kann man sich wohl eine feinere Weise denken, dem Menschen eine sichere Ueberzeugung von seiner Freyheit zu geben, als die, welche der Urheber desselben befolgt hat? Ohne vermögend zu seyn, seine Freyheit gewahr zu nehmen und zu erkennen, wird der Mensch ihrer ursprünglich durch ein jenseits aller Erfahrung gegründetes Bewusstseyn gewiss, und mit einer Innigkeit gewiss, welcher sich nichts gleichen läst. Als vernünftiges Wesen muss er über dieses Bewusstseyn der Freyheit philosophiren. Er-

kennen und begreifen kann er die Freyheit und sein Bewusstseyn derselben auf keinen Fall. Weislich ist demnach seine Vernunft so eingerichtet, dass sie völlig begreift, warum es unmöglich ist, die reelle Möglichkeit der Freyheit, und den Grund des Bewusstseyns derselben einzusehn, und darthun kann, dass man nach der logischen Möglichkeit Wesen an sich, allerdings ein Vermögen der Freyheit zuschreiben darf, wenn es auch gleich unmöglich ist, dass es als Glied der Sinnenwelt erscheine, wahrgenommen und erkannt werde, und dass man nahmentlich dem Menschen ein Vermögen der moralischen Freyheit zuschreiben muss, weil ausserdem das Sittengesetz seiner Vernunft sich selbst aufhübe, dass also das ursprüngliche Bewusstseyn keine Täuschung verursache, sondern dem Menschen auf wundervolle Weise seine übersinnliche, für Tugend bestimmte Natur eröffne. — Diese Einrichtung in der menschlichen Natur ist gewiss die erstaunenswürdigste Auflösung eines der schwersten Probleme der Schöpfung.

Vierzehnte Betrachtung.

Ueber den Zusammenhang des Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Vernunft muss den Begriff einer Welt, worin die Vernunft letzter Zweck ist, entwickelt haben, ehe sie sich natürlich und bündig

zu dem Gedanken an Gott erheben kann. Sie sammelt diesen Begriff nicht etwa ausser sich durch Erfahrungen, sondern besitzt ihn ursprünglich wegen der bestimmten Wirkungsweise ihres Vermögens. Sie kann sich nichts Besseres und Höheres denken, als eine solche Welt; sie ist Ideal für sie; ja sie muss ihrer Natur nach fordern, dass sie wirklich da sey. Diese Forderung kann die Vernunft auf keine Weise aufgeben, sie thut sie um sodringender und uneingeschränkter, je inniger und angelegentlicher sie das System ihrer Principien festhält; denn sie würde sich selbst, ihr Daseyn und ihre Natur, für widersinnig erklären müssen, unausbleiblich mit sich selbst zerfallen, wenn sie ihren Weltbegriff für blosse Chimäre halten sollte. Nun liefert ihr zwar die äussere Welt, bey aller ihrer partiellen Zweckmässigkeit, kein unzweydeutiges Merkmal, an welchem sie die wirkliche Realisirung ihres Weltbegriffes zu erkennen vermöchte; und je mehr sie das Spiel der physischen Kräfte der Natur beobachtet, um desto unmöglicher scheint es ihr, dass diese für sich durch ihr Wirken den Plan der Vernunft ausführen sollten; allein ihr eigenes Daseyn ist doch schon ein wichtiges Moment für die Voraussetzung, dass diese Welt wirklich ein System von Wesen nach dem Endzwecke der Vernunft sey, und die Idee eines Gottes, welche sie aus ihrer eigenen Natur schöpft, giebt ihr mit einem Mahle über die Möglichkeit der Voraussetzung Aufschluss.

Wenn die Vernunft nur durch das Daseyn einer Welt, nach dem Endzwecke der Vernunft, befriedigt werden kann, und also in der Welt, deren Realität sie fordert, die vernünftigen Wesen Zwecke an sich, seyn müssen: so muss sie auch damit selbst fordern, dass die vernünftigen Wesen sich in unendlichem Fortschritte der höchsten, reinsten Vernünftigkeit nähern. Vollkommene Vernunftmässigkeit ist für die Endlichen nicht möglich, also ein unendliches Erheben und Annähern zu diesem Ideale. Allein für diese sich immer fortbildenden vernünftigen Wesen muss sie auch die Glückseeligkeit fordern, welche sie verdienen. Sie muss also eine unendlich vervollkommnende und beseeligende Unsterblichkeit für dieselben eben so gewiss annehmen, als das Daseyn eines Gottes. Denn ohne dieselbe bliebe zwar der Plan einer Welt nach dem Endzwecke der Vernunft angelegt, aber er würde nicht ausgeführt. Und die Vernunft müsste bey dieser trostlosen Aussicht nothwendig mit sich selbst in Widerstreit gerathen.

So hängt also der Glaube an Gott und der Glaube an Unsterblichkeit innig zusammen, und ein ächter wirksamer Glaubensgrund für Gottes Daseyn ist zugleich und eben so überzeugend ein Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

Funfzehnte Betrachtung.

Contemplativer moralischer Glaubensgrund für das Daseyn Gottes.

Bereits in der fünften Betrachtung habe ich ein *contemplatives moralisches* Bedürfniss des Glaubens an Gott, und ein *praktisches moralisches* unterschieden, habe angedeutet, dass mir aus der Moralität der Vernunft ein zweyfacher Glaubensgrund für Religion herzufliessen scheine: einer enthalten in der Ueberzeugung, das moralische Vermögen des Menschen könne nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die Annahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; und ein andrer, welcher darauf beruht, dass der Glaube an die Wirklichkeit Gottes die Bedingung einer vollkommenen Wirksamkeit des moralischen Vermögens ist, indem die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst gerathen müsste, wenn sie das Daseyn Gottes läugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folge leisten zu müssen glaubte.

Dass beyde Glaubensgründe auf das genaueste verwandt sind, erhellet von selbst. Sie stützen sich auf das Daseyn der moralischen Vernunft, ihres Gesetzes, und des darin gegründeten nothwendigen Pflicht der Menschheit nach ihrem ganzen Umfange. Allein desshalb sind sie nicht identisch, vielmehr erfordert jeder eine besondere Wirksamkeit der Vernunft. Der contemplative

moralische Glaubensgrund entsteht und wirkt durch die theoretische Vernunft, in wiefern diese das moralische Gesetz der praktischen Vernunft zu einem Gegenstande ihres Begreifens macht, und also über etwas, was ist, (das Sittengesetz, welches bestimmt, was seyn soll, also praktisch ist, ist für sich da, und wird theoretisch erkannt;) und den Grund seiner Möglichkeit philosophirt. Der praktische moralische Glaubensgrund beruht ganz auf dem Bewufstseyn der moralischen Verpflichtung, vollkommen gesetzmäfsig und sittlich gut zu handeln. Er ist um so wirksamer, je inniger und stärker ein Mensch diese Nothwendigkeit nach ihrem ganzen Umfange fühlt. Der moralische Glaube durch Contemplation der Moralität, wird also durch einen innern Drang des Erkenntnifs-Vermögens, durch eine theoretische Nothwendigkeit, der praktische moralische Glaube durch einen innern Drang des moralischen Vermögens selbst, durch eine praktische Nothwendigkeit erzeugt.

Demonstrative Form wird man von dem contemplativen moralischen Glaubensgrunde nicht fordern. Er ist seiner Natur nach derselben nicht fähig. Man kann blofs die Art und Weise bestimmen, wie vom Bedürfnisse der Vernunft gedrungen sich der Mensch auf diesem Wege zum Glauben an Gott und Religion erhebt.

§. 1.

Die moralische Vernunft ist ein Gegenstand des Erkenntnisses der theoretischen Vernunft,

und zwar ein Gegenstand, welcher, bloss als Gegenstand der Betrachtung schon, dieselbe zwingt, über den Grund ihres Daseyns, ihre Natur, und Bestimmung zu philosophiren.

Die moralische Vernunft wird also hier, als Gegenstand des theoretischen Vernunft-Gebrauchs betrachtet, und von ihr, als solcher behauptet, dass die Betrachtung desselben die Frage wegen des Grundes ihres Daseyns und ihres ganzen Zweckes unabweislich zur Beantwortung aufdringe. Es wird also hier auf das Interesse der eigenen Ausübung nicht unmittelbar gesehen, sondern die moralische Vernunft ganz im Allgemeinen, wie jeder Gegenstand der Erkenntniss betrachtet. Die moralische Vernunft ist aber allerdings ein Gegenstand des Erkenntnisses, wiewohl die Freyheit es nicht ist. Sie wird erkannt in dem Sittengesetze, welches sie aufstellt.

§. 2.

Indem die theoretische Vernunft die moralische Vernunft anerkennt, muss sie die moralisch vernünftigen Wesen als eine für sich bestehende, durch ihr Vermögen bestimmte Gattung betrachten, und diese Gattung, wegen ihres moralischen Charakters als Zweck an sich ansehn.

§. 3.

Wiewohl die moralische Vernunft von den Naturkräften nicht afficirt werden kann, so

sind doch in dieser Welt moralische Vermögen und Naturkräfte zu einem Ganzen vereinigt.

§. 4.

Von allen Naturkräften kann die theoretische Vernunft keine als Endzweck, muss sie vielmehr alle für blosse Mittel zu einem Endzwecke ansehn.

Naturkräfte und ihre Wirkungen sind insgesammt gut, aber nicht an sich, sondern zu irgend etwas; sie haben keinen Werth an sich, als selbstständige Zwecke, sondern bloss relativen Werth der Mittel. Beziehen wir die Naturkräfte immer nur auf einander, so betrachten wir eine unendliche Reihe von Gliedern, wovon immer eines für das andre gut ist; allein wir finden in ihnen selbst kein Ende dieser Beziehungen, keinen letzten Zielpunct, in welchem sich alle jene Nützlichkeiten vereinigten.

§. 5.

Die theoretische Vernunft ist also gezwungen, diese Welt als ein Ganzes vereinigter moralischer Vermögen und Naturkräfte zu betrachten, in welchem jene, Zwecke an sich, diese, bloss Mittel zu denselben sind.

§. 6.

Sie wird durch diese Einsicht zu der Frage bestimmt, wie eine solche Welt möglich, was der Grund ihres Daseyns sey?

§. 7.

In dem moralischen Vermögen findet sie nicht etwa bloss bestimmten Grund zu mechanischen Wirkungen, wie in physischen Kräften, sondern eine ausdrückliche vollendete Gesetzgebung für das vernünftige Wesen, und den Plan zu einem im Ganzen mit den Principien dieser Gesetzgebung übereinstimmenden Schicksale desselben. Und wenn sie die in der Natur des moralischen Vermögens selbst gegründete Beziehung jener Gesetzgebung und Planes auf *alle* vernünftige Wesen betrachtet: so muss sie anerkennen, dass die Vernunft eine ausdrückliche moralische Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan zu einem mit jener Gesetzgebung, mit dem Verdienste und den gerechten Forderungen aller vernünftigen Wesen, im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksale desselben enthält.

Der Gegenstand dieses Satzes ist ein Factum, welches man nur so lange bezweifeln kann, als man die praktische Vernunft noch nicht für sich allein in ihrer ganzen Reinheit betrachtet hat. Vor allem, was die physische, selbst die physisch-geistige Welt darstellt, behauptet es gewiss den obersten Platz, und muss das höchste Interesse erregen, dessen die theoretische Vernunft fähig ist; ein Interesse, welches ihr, als theoretischer Vernunft, Entscheidung wegen des Ur-

grundes und der ganzen Bestimmung des moralischen Vermögens abdringt. Das Interesse der theoretischen Vernunft bey der Anerkennung des moralischen Vermögens gründet sich hauptsächlich auf folgende Momente. 1) Alles Bestreben der theoretischen Vernunft geht am Ende auf das Uebersinnliche, um in demselben letzte Gründe und Bedingungen des Erkennbaren zu finden. Da sie nun diese nach den Gränzen ihrer Erkenntniss nicht wirklich erkennen kann: so bildet sie in Gemäsheit ihrer gesetzmäsigen Forderungen die Ideen derselben durch ihr eignes Vermögen. Das moralische Vermögen nun ist so ganz über die Sinnenwelt erhaben, bezieht sich so ganz auf eine überirdische Ordnung der Dinge, dass die theoretische Vernunft durch Betrachtung desselben eine Aussicht in die Sphäre zu bekommen glaubt, auf welche sie unablässig gerichtet ist, die Sphäre des Uebersinnlichen, worin, wenn irgend wo, die letzten Gründe und Bedingungen des Erkennbaren gefunden werden müssen. 2) Wenn die theoretische Vernunft auch überzeugt ist, dass die Gegenstände der Ideen nach der Verfassung des menschlichen Erkenntniss-Vermögens nicht gewahrgenommen werden können, so wird sie doch der Realität derselben schon dadurch mehr versichert, 1) dass sie vom Daseyn einer übersinnlichen, einer Verstandes-Welt überzeugt wird, welche von der Form und den einschränkenden Bedingungen der Sinnen-Welt frey ist, und unter einer ganz andern Gesetzgebung steht, in welcher also jene Gegenstände, obwohl in der Sinnen-

Welt unmöglich, Statt finden können; 2) und dass sich ihr sogar ein Gegenstand darstellt, (das Sittengesetz in dem moralischen Vermögen) welcher, wenn bloss Sinnen-Welt da wäre, nicht möglich seyn könnte, also unmittelbar im Uebersinnlichen seinen Grund hat, und welcher nur durch die Ideen der theoretischen Vernunft auf befriedigende Weise begriffen werden kann. 3) Die theoretische Vernunft sucht vollkommene Einheit aller Erkenntniss; wenn diese also durch Betrachtung des moralischen Vermögens bewirkt werden können sollte, so muss sie ihre ganze Kraft darauf wenden, um über den Urgrund und Endzweck aller Moralität zu entscheiden.

Wenn ich im Satze behaupte, die moralische Vernunft enthalte eine ausdrückliche Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan eines mit jener Gesetzgebung im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksals derselben: so dichte ich nichts in dieselbe hinein, sondern entwickele nur, was ursprünglich in ihr enthalten ist, und was jeder Denker allgemeingültig und nothwendig in derselben finden muss, so bald er sie nur vollständig und rein betrachtet. Die Beziehung der moralischen Vernunft-Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen kann eben wegen ihrer uneingeschränkten und nothwendigen Allgemeinheit nicht durch Erfahrung entstanden seyn, zu geschweigen, dass sie gar nicht etwa bestimmt, was geschieht, sondern was durch Freyheit geschehen soll, und was auf das durch

Freyheit geschehene moralisch nothwendig folgen muss.

§. 8.

Die moralische Vernunft giebt dem All der vernünftigen Wesen das uneingeschränkte Gebot, sich durch reine, ohne alle Rücksicht auf zu erwerbende Glückseeligkeit auszuübende Tugend der Glückseeligkeit würdig zu machen, und das unnachlassliche Recht, für moralisches Verdienst verhältnissmässige Glückseeligkeit zu fordern. Sie stellt also ein Welt-System als nothwendig vor, in welchem die endlichen vernünftigen Wesen sich unablässig der Glückseeligkeit würdig machen, und im Verhältnisse ihres Wachsens an Würdigkeit beglückseeligt werden *).

§. 9.

Die theoretische Vernunft kann das Daseyn der moralischen Vernunft nicht durch sie selbst und durch keinen Gegenstand der physischen Welt begreifen; nicht durch sie selbst, denn sie enthält den Grund ihres Daseyns eben so wenig, als den Grund der künftigen Ausführung ihres *ganzen* Plans, welcher auf allgemeine Harmonie der Glückseeligkeit und des moralischen Verdienstes geht; nicht durch einen Gegenstand der physischen Welt, denn Ab-

*) S. 1. Th. V. Betr. S. 174. 175.

hängigkeit von dieser widerstreitet der Natur einer moralischen Vernunft.

§. 10.

Eben so wenig kann die theoretische Vernunft das Daseyn eines Systemes vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, weder durch das moralische Vermögen selbst, noch durch irgend einen Gegenstand der physischen Welt begreifen, aus denselben Gründen. (§. 9.)

§. 11.

Nun enthält aber die theoretische Vernunft ursprünglich die Idee eines *nothwendigen allervollkommensten Wesens*; eine Idee, deren objective Realität für sie so lange problematisch seyn muss, als sie keinen Gegenstand erkennt, welcher sie zur Entscheidung über seinen Urgrund zwingt, und welcher nur durch Voraussetzung der Wirklichkeit jener Gegenstände begriffen werden kann, aber sobald angenommen werden muss, als dieser Fall eintritt.

§. 12.

Die moralische Vernunft und die daseyende Welt vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte ist ein solcher Gegenstand.

§. 13.

Die theoretische Vernunft muss über seinen Urgrund entscheiden.

§. 14.

Er kann seinem Urgrunde nach nur durch Voraussetzung des nothwendigen allervollkommensten Wesens begriffen werden.

§. 15.

Die theoretische Vernunft muss also das nothwendige allervollkommenste Wesen als Urgrund der moralischen Vernunft und ihrer Gesetzgebung, als Schöpfer des daseyenden Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, als künftigen Ausführer des moralischen Plans dieses Systems annehmen.

§. 16.

Sie kann dieses nicht anders, als indem sie das nothwendige allervollkommenste Wesen, begabt mit dem vollkommensten Willen und dem vollkommensten Verstande, denkt.

§. 17.

Die theoretische Vernunft gelangt mit diesem Glauben an Gott zugleich zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Denn diese gehört unnachlaslich zur Ausführung eines moralischen Weltplanes; und es kann, ohne Annahme des Erfolgs derselben durch Gott, das Daseyn der moralischen Welt, und eines Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte nicht begriffen werden.

So tadelhaft dieser Gang der theoretischen Vernunft zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele seyn würde, wenn sie ihn für den Gang des syllogistischen Beweises ausgäbe: so sehr ist er über jeden Einwurf erhaben, wenn sie ihn als das, was er ist, als von nothwendigem Bedürfnisse bestimmten und geleiteten Fortschritt zu einem mit ihren Principien einhelligen Glauben an jene Gegenstände darstellt. Erst, wenn sie durch ihn zu diesem Ziele gebracht worden ist, hat sie ein sicheres Princip der Weltbetrachtung, und kann, was ihr nothwendiger ist als alles, über den Plan des Welt-Ganzen mit sich eins werden.

Wiewohl ich indessen den eben angegebenen contemplativen moralischen Glaubensgrund für keine beliebige Dichtung, sondern für das Resultat einer wesentlichen, ursprünglichen Richtung der theoretischen Vernunft halte: so gestehe ich dennoch, dass der praktische moralische Glaubensgrund, zu welchem ich nun übergehe, wichtige Vorzüge vor jenem hat; ich möchte sagen, jener sey fähig, eine Theorie der Religion zu erzeugen; dieser aber bringe eine wirksame lebendige Religion in den Herzen guter Menschen hervor *).

*) Ich setze noch folgendes zum Ueberflusse her, um deutlicher zu zeigen, dass der contemplative und der praktische moralische Glaubensgrund wirklich zwey verschiedene Glaubensgründe sind. 1) Die Verschiedenheit zeigt sich am auffallendesten in den Wirkungen. Beyde bringen Ueberzeugung, Glauben hervor; allein nicht ganz einen und denselben. Der religiöse Glaube, bloss entstanden durch

Sechzehnte Betrachtung.

Praktischer moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes.

Vielleicht zu weitläuftig habe ich bereits im I. Th. der 5. und 6. Betr. über den Gesichtspunct gesprochen, aus welchem der praktische

den contemplativen moralischen Glaubensgrund, ist ein todter Glaube, d. h. wie sehr er auch die Vernunft zur Gewissheit bestimmt, so ist er doch nur von speculativem Interesse begleitet, und verträgt sich sogar bey unzähligen Menschen neben der grössten praktischen Immoralität. Ich berufe mich auf die Erfahrung, und fordre jeden Beobachter des Menschen zum Zeugnisse auf, ob nicht zahllose Beyspiele meine Behauptung bestätigen. Ganz anders ist es aber mit dem praktischen moralischen Glaubensgrunde, welchen Kant für den einzigen hält; dieser erzeugt lebendigen religiösen Glauben, d. h. einen solchen, welcher auf dem wirksamsten Interesse für das Gute selbst beruht, und jenes Interesse immer inniger und thätiger macht, immer mehr in tugendhafte Handlung überführt. Dieser Glaube verträgt sich mit festgesetzter Immoralität nicht, sondern ist nur ein Gefährte wahrer und wirksamer Tugend. 2) Man nehme folgende Fiction an, es gäbe Menschen von bloss theoretischer Vernunft, und Menschen von theoretischer und praktischer Vernunft in solchem Verhältnisse, dass jene diese in ihrer Moralität zu erkennen fähig wären. Jene ermangeln alles eigenen Interesses an der Ausübung des Guten, können aber doch nicht umhin, mit der grössten Bewunderung diese zu betrachten, sie für erhabenere Wesen, als sie, für Zwecke an sich in der Welt anzusehn. Sollten jene nicht, bloss durch theoretische Contemplation der Moralität, zum Glauben an Gott übergehen können? — Ihr religiöser Glaube würde indessen nur ein todter seyn, aber doch ein religiöser Glaube. —

moralische Glaubensgrund für Gott und Unsterblichkeit zu betrachten ist. Jene Bestimmung vorausgesetzt, welche für die Beurtheilung der ganzen Beweis-Art wichtig ist, will ich gegenwärtig den Gang der Vernunft bey derselben umständlicher aus einander setzen.

§. 1.

Der Mensch, wiefern er praktische Vernunft besitzt, ist sich seiner Verbundenheit zu dem ganzen Umfange der Pflicht nach dem Sittengesetze bewusst.

§. 2.

Die völlige Ausübung derselben ist der Gegenstand seines nothwendigsten Wollens, und seines höchsten Interesses.

§. 3.

Er kann im Zustande der wirkenden Vernünftigkeit nie jenes Bewusstseyn (1.), nie die Nothwendigkeit dieses Willens und dieses Interesse's (2.) läugnen.

Auf einem schönern Grunde kann in der That kein Beweis für das Daseyn Gottes beruhen, wenn auch noch so viele möglich wären. Der Grund ist eine Wahrheit, welche den Menschen in seiner wahren Würde darstellt, und eine Religion, von ihr hergeleitet, ist in das edelste und dauerndeste Verlangen der Seele verflochten. Nichts ist dem Menschen gewisser, als seine Pflicht, nichts ihm nothwendiger und seiner Natur eigener, nichts ihm höher und schätzbarer, als das Interesse an

der Ausübung des Sittlich-Guten. Nicht als ob er immer diesem seinem wesentlichen Charakter im Handeln treu bliebe, nicht, als ob er immer in Wollen und That wahrer Mensch wäre, und die Menschheit ehrte; sondern wiefern er, wenn seine Vernunft in voller Wirksamkeit ist, und das Spiel der übrigen Seelen-Kräfte ordnet und leitet, so gesinnt ist, und nothwendig so gesinnt seyn muss.

So oft über die Gründe von Ueberzeugungen philosophirt wird, deren Annahme für die Menschheit Bedürfniss ist, muss der Mensch in dieser Verfassung betrachtet werden; denn in derselben ist er recht eigentlich Mensch, nach der ganzen ursprünglichen Würde seines Wesens. Was er dann denkt, glaubt, begehrt und empfindet, das ist ächt menschlich gedacht, geglaubt, begehrt und empfunden.

§. 4.

Wenn der vernünftige Mensch den Umfang des moralischen Vernunft-Gebotes und seine uneingeschränkte, um keinen Grad nachzulassende Verbindlichkeit, es zu erfüllen, mit der Dauer eines zeitlichen Erdenlebens zusammenhält: so findet er, dass die grösste Länge eines solchen zu jenem Zwecke nicht zureichen kann, und fordert, wiefern er weder das Vernunft-Gebot noch seine Verbindlichkeit, es zu erfüllen, aufheben, oder im mindesten einschränken und verringern kann, eine Existenz, in welcher er ganz werden könne, was zu

seyn, er sich so streng verbunden fühlt, wenn anders nicht alle Moralität für eine blosse Täuschung oder einen unvernünftigen Zwang von ihm gehalten werden solle.

Der Uebergang von der Anerkennung seines moralischen Verhältnisses zur Forderung einer solchen Existenz ist ganz natürlich, und der Vernunft nothwendig: denn das moralische Vernunft-Gebot wäre etwas ganz widersinniges, und müsste durch die Vernunft selbst verworfen werden, wenn es keine Existenz gäbe, in welcher seinem Inhalte Genüge geleistet werden könnte.

§. 5.

Wenn das vernünftige Wesen bedenkt, dass kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, der völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze fähig ist: so kann es sich die für die vernünftigen Wesen durch das Sittengesetz gebotene völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit denken. Da nun aber dieser nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich ist, so fordert es eine solche, als eine Bedingung, ohne welche sie vernünftiger Weise das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange nicht für wahr halten könnte.

S. Kant in der Kritik der prakt. Vern. S. 219 — 223. „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen, sagt er hier unter andern, ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze; und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-Bessern, und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben, (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen reimt,) völlig adaequat zu seyn."

§. 6.

Unendliche Fortdauer der Existenz, verbunden mit Persönlichkeit, ist Unsterblichkeit.

§. 7.

Der vernünftige Mensch soll sich durch Ausübung des Sittengesetzes der Glückseeligkeit würdig, diese selbst aber nie zur Motive seines Handelns machen. Er soll sich also dadurch, dass er sich zu seinen Handlungen nach reinen auf Glückseeligkeit nicht gerichteten Maximen bestimmt, und sich der Glückseeligkeit würdig macht, ein Recht auf dieselbe verschaffen. Ohne also sich selbst zu widersprechen, fordert der vernünftige Mensch, als nach dem Sittengesetze nothwendig, Glückseeligkeit für sein moralisches Verdienst.

§. 8.

Tugend und Glückseeligkeit sind also der letzte, unbedingte Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger, aber endlicher Wesen, das höchste Gut.

Die Worte des Satzes: „*Tugend und Glückseeligkeit sind — Gegenstand des Begehrungs-Vermögens*,“ lassen nicht etwa der Glückseeligkeit einigen Antheil an der Motivirung gut seyn sollender Handlungen, wovon sie ganz ausgeschlossen bleiben muss. Sie sagen freylich aus, dass das vernünftige Wesen Glückseeligkeit eben so nothwendig als Tugend begehren müsse, dass es

nicht nach Tugend ſtreben könne, ohne auch nach Glückſeeligkeit zu ſtreben; aber nicht, als ob es nach Glückſeeligkeit, als dem Zwecke, wozu die Tugend nur Mittel, ſtreben müſſe; ſondern wiefern es Glückſeeligkeit, als moraliſch nothwendige Folge der wahren Tugend zu begehren, durch ſeine Moralität ſelbſt beſtimmt iſt. Glückſeeligkeit hat alſo hier auf die Hervorbringung der tugendhaften Handlungen keinen Einfluſs; die Vernunft würde ſich ſelbſt entgegen arbeiten, wenn ſie ihr nur den mindeſten Grad davon verſtattete. Sobald dieſs geſchähe, wären die dadurch erzeugten Handlungen gar keine tugendhaften Handlungen; es könnte alſo auch Glückſeeligkeit nicht als moraliſch nothwendige Folge derſelben begehrt werden. Aller Anſpruch auf dieſelbe fiele weg, indem der Grund deſſelben, reine ſittliche Güte fehlte.

Daſs man Kant bey ſeiner Beſtimmung des höchſten Gutes: Tugend und Glückſeeligkeit, als Gegenſtandes des Begehrungs-Vermögens vernünftiger Weſen, des Widerſtreits mit ſeinen eigenen moraliſchen Principien beſchuldigen wollen, iſt, auſser andern Gründen, auch deſshalb zu verwundern, weil er mit feiner Behutſamkeit in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft ausdrücklich vor einem ſolchen Miſsverſtändniſſe warnt. Ich zeichne die hieher gehörige Stelle (S. 196. 197.) aus: „Das moraliſche Geſetz iſt der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. Da dieſes aber bloſs formal iſt, (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein geſetzgebend,

fordert): ſo abſtrahirt es, als Beſtimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchſte Gut immer der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft, d. i. eines reinen Willens ſeyn, ſo iſt es darum doch nicht für den Beſtimmungsgrund deſſelben zu halten, und das moraliſche Geſetz muſs allein als der Grund angeſehen werden, jenes, und deſſen Bewirkung oder Beförderung, ſich zum Objecte zu machen. Dieſe Erinnerung iſt in einem ſo delicaten Falle, als die Beſtimmung ſittlicher Principien iſt, wo auch die kleinſte Miſsdeutung Geſinnungen verfälſcht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik erſehen haben, daſs, wenn man von dem moraliſchen Geſetze irgend ein Object, unter dem Nahmen eines Guten, als Beſtimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberſte praktiſche Princip ableitet, dieſes alsdann jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moraliſche Princip verdrängen würde. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daſs, wenn im Begriffe des höchſten Gutes das moraliſche Geſetz, als oberſte Bedingung, ſchon mit eingeſchloſſen iſt, alsdenn das höchſte Gut nicht bloſs Object, ſondern auch ſein Begriff und die Vorſtellung der durch unſre praktiſche Vernunft möglichen Exiſtenz deſſelben, zugleich der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſey; weil alsdann in der That das in dieſem Begriffe ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz, und kein anderer Gegenſtand, nach dem Princip der Autonomie,

den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willens-Bestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst missversteht, und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht."

§. 9.

Das vernünftige Wesen kann das Sittengesetz nur dann für gültig halten, wenn es überzeugt wird, dass das höchste Gut in diesem moralisch-physischen Welt-Systeme, wovon es Mitglied ist, wirklich vorbereitet ist, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolgt.

§. 10.

Nun gebieret das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist nicht Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze selbst nicht der mindeste Grund zur Hervorbringung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseeligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glück-

seeligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.

§. 11.

Wenn nun das höchste Gut nichts desto weniger Gegenstand des Begehrungsvermögens des vernünftigen Wesens seyn muss, so ist es gezwungen, das Daseyn *einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur* anzunehmen, *welche den Grund der genauen Uebereinstimmung der Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit enthält.*

§. 12.

Es muss dieser obersten, von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur eine der moralischen Gesinnung gemäse Caussalität zueignen, muss sie demnach als ein Wesen denken, welches durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist. Ein solches Wesen ist *Gott.*

Nur, wenn die praktische Vernunft zu diesem Ziele gelangt ist, versteht und begreift sie ihr ausserdem widersinniges Verhältniss gegen die Natur und gegen sich selbst, wird mit sich selbst vollkommen einig. Nun erst nimmt sie an der grossen Aufgabe der Moralität ein Interesse, welches von keinem Misstrauen, keiner Furcht geschwächt wird. Die Welt stellt sich ihr als ein nach dem Gesetze der höchsten moralischen Ver-

nunft entworfenes System vereinigter vernünftiger Wesen und physischer Kräfte dar, als ein System, in welchem jedes freye Wesen im Ganzen seiner Existenz, nach demselben heiligen Princip behandelt wird, zu dessen Befolgung es selbst unnachlaſslich verbunden ist; als ein System, dessen Plan auf völlige Harmonie der gröſstmöglichen Tugend mit der Glückseeligkeit, als seinen letzten Zweck geht, und durch die Allmacht seines Stifters unausbleiblich ausgeführt werden wird. — So wird sie der Befriedigung jedes gerechten Anspruchs, jedes guten Verlangens sicher, und auf eine Weise sicher, bey welcher der erhabene Charakter der Menschheit in das schönste Licht gestellt wird, und die ganze Strenge der Pflicht mit der vollen Begier nach Glückseeligkeit in ein liebenswürdiges Einverständniſs gebracht ist.

Anhang.

Man hat dem in der vorigen Betrachtung entwickelten Kantischen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mannigfaltige und mit unter harte Vorwürfe gemacht. Diejenigen davon, welche dahin gehen, daſs Kant sich mit demselben, sowohl 1) im Betreff der Grundsätze seiner Kritik der reinen Vernunft, 2) als im Betreff seiner Moralprincipien, widerspreche, fallen unstreitig bey genauerer Einsicht in das **Ganze** seines Systems weg. Was den ersten vorgeblichen Widerspruch betrifft, so sollte, dünkt mich, aller Anschein desselben durch die Abschnitte der Kritik der R. V. *von dem letzten*

Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft; (S. 825. 3. A.) *von dem Ideal des höchsten Gutes, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;* (S. 832.) *von Meynen, Wissen und Glauben,* (848.) besonders aber auch durch das Kapitel der Kritik der praktischen Vernunft: *von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen* (S. 215 — 219.) gehoben seyn, im Fall man sie mit gutem Willen und gehöriger Aufmerksamkeit läse. Was den zweyten angeht, so glaube ich dem Vorwurfe desselben durch die Art und Weise, wie ich das Verhältniſs des höchsten Gutes zum Willen der vernünftigen Wesen bestimmt habe, (1. Th. 5. Betr. S. 187. 6. Betr. S. 222. 223. 224. 2. Th. 15. Betr.) hinlänglich entgegen gearbeitet zu haben. — Mehrere Einwürfe selbst scharfsinniger Männer kann man bey unpartheyischer Beurtheilung für nichts anders, als für Sophistereyen halten. Ich wundre mich, daſs Herr Flatt in Tübingen sich herablassen konnte, seinem Buche *über den moralischen Erkenntniſs-Grund der Religion* dergleichen einzuweben. Mit welcher glimpflicheren Benennung, als der Sophistereyen soll man folgende Behauptungen desselben benennen? — Kant läſst die praktische Vernunft mit dem Sittengesetze nothwendig den Glauben an Gott, Unsterblichkeit, und künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes verknüpfen, unerachtet die reine theoretische Vernunft keine zureichenden Gründe für dies Daseyn eines Gottes enthalte,

sondern Gott bloss als eine widersprnchsfreye Idee darstelle; ich habe gezeigt, mit welchem Rechte. Herr Flatt glaubt, ein solcher moralischer Glaube habe keinen zureichenden Grund, und versucht, aus dem Kantischen Grundsatze zu erweisen, es müsse für jene Wahrheit ausser dem nothwendigen Bedürfnisse der moralischen Vernunft, auch zureichende theoretische Gründe geben. „Wenn es wahr ist, dass die Beobachtung des Sit„tengesetzes unnachlasslich von uns gefordert wird, „und folglich auch für uns möglich ist; wenn es „ferner wahr ist, dass die Möglichkeit derselben „von der Hoffnung einer der Sittlichkeit angemesse„nen Glückseeligkeit abhängt; so muss man, dünkt „mich, auch annehmen, dass es möglich für uns „sey, zu dieser Hoffnung zu gelangen. Nun aber „setzt die Möglichkeit dieser Hoffnung bey ver„nünftigen Menschen, als solchen, Er„kenntnissgründe voraus, welche befriedigend für „den Verstand und für alle vernünftige Menschen, „als solche, gültig sind. Es muss also auch wirk„lich Gründe von der Art, auf die jene Hoffnung „gestützt werden kann, geben, d h. es müssen „Gründe für dieselbe vorhanden seyn, die von „dem, den sie anführen, (dem praktischen) verschie„den sind." So hätte also Herr Flatt Kanten das nothwendige Daseyn theoretischer Vernunftgründe aus seinen eigenen Vordersätzen erwiesen! Sehr viel allerdings, wenn es sich so verhielte. Allein die Bündigkeit des ganzen Raisonnements dürfte gerechten Zweifeln ausgesetzt seyn, wenn es in Beziehung auf die Schranken des menschlichen

Erkenntniſs - Vermögens geprüft würde. Conſequenter Weiſe könnte nur ſo geſchloſſen werden. „Nun ſetzt die Möglichkeit der Hoffnung der künftigen Wirklichkeit des höchſten Gutes bey vernünftigen Menſchen als ſolchen, zureichende, und zwar ſolche *Gründe voraus*, *welche nach dem Erkenntniſs - Vermögen der Menſchheit für jenen Gegenſtand der Ueberzeugung möglich ſind.*" Andere Gründe kann das vernünftige Weſen vernünftiger Weiſe nicht fordern. Wenn nun für jenen Gegenſtand der Ueberzeugung alles *Erkennen, Wiſſen, und directes Beweiſen* unmöglich iſt, wovon Herr Flatt (ſo viel mir bewuſst;) das Gegentheil noch nicht gezeigt hat, wenn alſo bloſs ein Fürwahrhalten im Glauben Statt finden kann: ſo iſt das Aeuſserſte, was das vernünftige Weſen fordern kann, daſs dieſer Glaube auf einem Grunde ruhe, welcher das weſentlichſte und höchſte Merkmal der Menſchheit ausmacht; ein Merkmal, welches Entſcheidung über ſeine Möglichkeit abdringt, und auf keine Weiſe, wenn nicht unter Vorausſetzung jenes Gegenſtandes, begriffen werden kann. Dieſs iſt nun der Fall bey dem Glauben an Gott und Unſterblichkeit, deſſen Nothwendigkeit für das vernünftige Weſen unmittelbar und unauflöslich mit der moraliſchen Nothwendigkeit verknüpft iſt. Herr Flatt müſste, um dieſe Quelle der Ueberzeugung verdächtig zu machen, andere Gründe gebrauchen, als er in ſeinem Buche aufſtellt. Denn dieſe können unmöglich bey eindringenderen Köpfen Nachdruck haben. „Sie ſetzen, ſagt ſein B * * S. 18. (bey

der Behauptung der Unmöglichkeit einer vollkommenen Wirksamkeit des Sittengesetzes ohne Glauben an die künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes), voraus, „daſs ein allgemeines prak-„tisches Interesse, für sich allein unabhängig von „allen theoretischen Erkenntniſs-Gründen, ein „für den Verstand hinreichender Grund sey, ei-„ne an sich nicht widersprechende Meynung für „wahr zu halten, oder etwas, das an sich nicht „widersprechend ist, zu hoffen, oder nicht. In „dem letzten Falle heben sie die Gültigkeit ihres „Schlusses offenbar von selbst auf; denn in die-„sem Falle müssen sie selbst annehmen, daſs die „Hoffnung, von der die Rede ist, sich auf gar kei-„nen zureichenden Grund stütze, und folglich „vernünftiger Weise nicht gefaſst werden könne. „In dem ersten Fall aber legen sie ein Princip zum „Grunde, welches mit den Gesetzen, denen „mein Verstand, und so viel mir bekannt ist, „auch der *Verstand mehrerer anderer Menschen* „schlechterdings zu folgen genöthigt ist, in einem „auffallenden Widerspruche steht. Denn für mei-„nen Verstand ist es schlechterdings unmöglich, „irgend einen Satz, wenn er auch keinen Wider-„spruch enthält, deſswegen und bloſs deſswe-„gen für wahr zu halten, weil das Fürwahrhal-„ten desselben zu Erreichung irgend eines prakti-„schen Zweckes zuträglich, oder nothwendig ist. „Wünschen muſs ich freylich immer, daſs ein „solcher Satz wahr seyn möge — wünschen muſs „ich also auch, daſs ich Gründe finden möge, „die mich von der Wahrheit desselben zu überzeu-

„gen, zulänglich seyen. Aber der Wunsch selbst,
„wie stark und wie vernünftig er auch seyn mag,
„kann doch nie bey mir die Stelle eines Wahrheits-
„grundes vertreten, so lange mein Verstand den
„Gesetzen gemäss wirkt, die zu seiner Natur ge-
„hören.“ Kant setzt keinesweges bloss voraus, dass das unüberwindliche Interesse an der Moralität hinreichender Grund für die Vernunft ist, einen Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, ohne sie zu begreifen und theoretisch erweisen zu können, sondern er thut dieses aus der Natur der Vernunft selbst dar. Herr Flatt aber setzt bloss voraus, dass jener Grund für sich nicht vollgültig sey, ohne den Beweis davon zu geben. Wie flüchtig derselbe überhaupt in der ganzen Untersuchung verfahren, zeigt sich nur zu deutlich in den Ausdrücken: „ein allgemeines praktisches Interesse,“ „zur Erreichung irgend eines praktischen Zweckes“ (als ob nicht der Zweck der moralischen Vernunft und ihr Interesse ganz einzig wären), auch in der Berufung auf seinen und andrer Menschen „Verstand“ in einem Falle, wo nur von der „Vernunft“ die Rede seyn kann. — Umständlicher über den ganzen Einwurf zu reden ist für mich um so überflüssiger, da ich im I. Th. d. V. Betr. d. 4 Abschn. in Beziehung auf denselben, und ähnliche, nach meiner Ueberzeugung, befriedigend für jeden partheylosen Wahrheits-Forscher über die Berechtigung der moralischen Vernunft, Gott und Unsterblichkeit, ohne Gründe der theoretischen Vernunft, anzunehmen, gehandelt habe. Ich be-

rufe mich vorzüglich auf S. 170—183. ferner S. 188—190. endlich 195. 196.

Nachdem Herr Flatt den Einwurf aufgestellt hat, als widerspreche sich Kant, indem er bey der Grundlegung der sittlichen Principien alle auf Glückseeligkeit gehende Motiven verbietet, und dann doch behauptet, ohne Ueberzeugung von einer künftigen Uebereinstimmung der Glückseeligkeit mit der Tugend könne dem vernünftigen Wesen die Sittlichkeit nicht anders, denn als ein Hirngespinnst vorkommen, läſst er A**, den Vertheidiger der Kantischen Moral-Theologie folgenden Versuch machen, das Miſsverständniſs zu heben *): „Der scheinbare Widerspruch verschwindet ganz, wenn man sich eine Einschränkung hinzu denkt, auf die man sehr leicht geführt werden kann, wenn man den Unterschied in Betrachtung zieht, der zwischen Menschen, die sich allererst zu bessern anfangen, und zwischen solchen, die sich durch lange Uebung eine Fertigkeit in der Ausübung des sittlich guten erworben haben, Statt findet. Für Menschen von der letztern Art nämlich, und nur für Menschen von dieser Art ist es möglich, die Tugend um ihrer selbst willen werth zu schätzen. Für die von der ersten Art hingegen ist die Hoffnung einer angemessenen Glückseeligkeit eine ganz unentbehrliche Triebfeder.“ Ich wundre mich nicht darüber, daſs er diesen Versuch machen läſst, denn er fand ihn schon in gewissen Schriftstellern, allerdings aber darüber, daſs er ihn nicht treffender beurtheilt. Sein Haupt-Ar-

*) S. 23.

gument dagegen iſt, daſs dieſe Methode die Feſtigkeit des von Kant aufgeſtellten moraliſchen Ueberzeugungsgrundes gänzlich zernichte. „Wenn nämlich, ſagt er: die Hoffnung einer der Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeeligkeit eines Theils nur ſo lange praktiſches Bedürfniſs für uns iſt, als wir zu ſchwach ſind, um uns zur Beobachtung des ſittlichen Geſetzes durch die bloſse Vorſtellung des Geſetzes ſelbſt beſtimmen zu laſſen, und andern Theils ſich nur auf das praktiſche Bedürfniſs gründet: ſo muſs ſie in dem Maaſse abnehmen, in welchem unſre moraliſche Vollkommenheit zunimmt, und, wenn dieſe einmahl bis zu einem gewiſſen Puncte fortgerückt iſt, gänzlich verſchwinden — ſo iſt ſie weiter nichts, als eine Art von Krücke, die man wegwerfen kann, ſo bald man ſich ſtark genug fühlt, ohne dieſelbe auf dem Wege, den die Vernunft vorzeichnet, fortzuwandeln." Herr Flatt würde ſich nicht begnügt haben, jenem Verſuche, den ſcheinbaren Widerſpruch Kants zu heben, dieſe Folgerung entgegen zu ſtellen, wenn er gehörig in den Sinn der Kantiſchen Meynung eingedrungen wäre. Wäre die Einſchränkung, welche der Verſuch macht, in derſelben wirklich gegründet, ſo könnte man Herrn Flatt einen Sieg über Kant nicht abſprechen. Allein bey genauerer Erforſchung ſieht man, daſs ſie ſich mit dem Syſteme dieſes Weltweiſen gar nicht verträgt, daſs ſie nur von denenjenigen für gültig anerkannt werden kann, welche die feine Combination der Kantiſchen Theorie der Pflicht und ſeiner moraliſchen Gottes-Lehre nicht gefaſst haben. Hoff-

nung der Glückseeligkeit kann nach Kant nie Motive guter Handlungen seyn, weder bey den noch schwachen und unbefestigten, noch bey den starken und in der Tugend geübten moralischen Wesen. Es wäre diess auch bey den einen, wie bey den andern, Widerspruch; denn die Prädicate, durch Hoffnung der Glückseeligkeit erzeugt, und moralisch gut seyn, sind einander entgegengesetzt, und können sich nicht bey einer freyen Handlung vertragen. Jemanden durch Hoffnung der Glückseeligkeit zur Tugend bilden wollen, würde gerade so seyn, als wenn man einen Reisenden dadurch, dass man ihn zurückführte, weiter vorwärts zu bringen vorgäbe. Die Einstimmigkeit Kants mit sich selbst in diesem Theile seines Systems habe ich bereits öftere Mahle dargethan. S. die am Anfange dieses Excurses angeführten Stellen. Eben so wenig darf also auch die Vorstellung künftiger Seeligkeit auf die Motivirung unsrer Handlungen Einfluss haben, (wiewohl sie mit der sittlichen Güte unserer Handlungen als moralische Folge nothwendig verknüpft gedacht werden muss) und selbst dem Neulinge auf der Bahn der Tugend würde übel geholfen werden, wenn man ihn durch dieselbe an Tugend gewöhnen, und in der Tugend befestigen wollte. Höchstens dürfte man die Aufmerksamkeit eines wegen Mangel an Kultur, oder schlechter Kultur für Sittlichkeit noch ganz indifferenten und nur für Vortheil interessirten Wesens, durch jene Vorstellung zur Wirksamkeit reizen, und ihr die Richtung zur Tugend geben; allein mehr auch schlechterdings

nicht. So viel hat auch Kant von Glückseeligkeit überhaupt zugegeben; wenn er sagt *): „Zwar kann man nicht in Abrede seyn, dass um ein entweder ganz ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muss durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, dass er der einzige ist, welcher einen Charakter gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, los zu reissen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibeln Natur, und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden." Und diese Zulassung verträgt, gehörig verstanden, sich völlig mit seinem so erhabenen Satze **): „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und, wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als

*) Krit. d. pr. Vern. 271.

**) Krit. d. pr. Vern. 158. 159.

Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsobald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden." So wenig nun, als Kant überhaupt dem Glückseeligkeits-Triebe einen Einfluss auf Motivirung guter Handlungen zugestattet, eben so wenig ist es auch sein Sinn, dass Hoffnung einer der Tugend angemessenen Glückseeligkeit ein bestimmender Moment für Ausübung des Guten seyn solle. Und hier gilt keine Unterscheidung der Menschen, nach welcher Rücksicht sie auch gemacht werde. Kein vernünftiges Wesen soll desshalb pflichtmässig handeln, weil es dadurch einst verhältnissmässig glückseelig zu werden hoffen kann. Aber allerdings müssen alle diese verhältnissmässige Glückseeligkeit als moralisch nothwendige Folge der von ihnen zu erwartenden sittlichen Würdigkeit denken, und können also die Würdigkeit, glückseelig zu seyn, nicht beabsichtigen, ohne zugleich die Nothwendigkeit der wirklichen Glückseeligkeit für sie zu bejahen.

Verschiedene Einwürfe Herrn Flatts müssen jeden Leser, welcher seinen wahren Scharfsinn anerkennt, in die Versuchung bringen, zu zweifeln, ob sie wohl ernstlich von ihm gemeynt seyn können. Wenn er Kanten einwirft, die von ihm als Gegenstand des Begehrungs-Vermögens vernünftiger Wesen angegebene Beförderung des höchsten Gutes setze das Daseyn einer Geister-

Welt voraus, deren Erweislichkeit aus theoretischen Gründen doch von jenem Weltweisen geläugnet werde; er dürfe nach seinem Systeme nicht von der subjectiven Nothwendigkeit der Idee einer Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseeligkeit, auf die objective Realität des Gegenstandes schliessen; er dürfe Gott nicht als zureichende Ursache der künftigen Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseeligkeit annehmen, da er in der Kritik der reinen Vernunft das Caussalgesetz auf die übersinnliche Welt anzuwenden verbiete; er könne nach seinem Systeme es eben so wenig für unmöglich halten, dass die Natur für sich durch Wirksamkeit mechanischer Gesetze Uebereinstimmung der Glückseeligkeit mit der Tugend, ohne einen Gott, hervorbringen könne, als dass die endlichen Geister selbst vermögend seyen, sie zu bewirken; ja er müsse es sogar nach seinen Grundsätzen für möglich halten, dass schon jetzt, ohne dass die vernünftigen Wesen es wissen, ihre Glückseeligkeit mit ihrer Sittlichkeit völlig harmonire; er könne bey seiner Theorie der Zeit gar keinen unendlichen Progressus in der Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze annehmen; — sollte man nicht auf den Gedanken gerathen, es sey ihm nur darum zu thun, durch künstlich angelegte Chikanen den Enthusiasmus der Kantischen Philosophen in Bewegung zu setzen?

Siebenzehnte Betrachtung.

Der physicotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet.

Es kann dem Menschen, welcher sich seiner angebohrenen Moralität bewuſst ist, und durch dieses Bewuſstseyn zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes bestimmt wird, sehr gleichgültig seyn, daſs die physische Natur für sich allein keinen befriedigenden Glaubensgrund für diese Wahrheit enthält. Allein allerdings müſste es seine Ueberzeugung im hohen Grade wankend machen, wenn sich das Daseyn einer physischen Natur überhaupt nicht mit dem Plane einer moralischen Welt zusammen reimen lieſse, wenn diese Natur Data lieferte, welche die Gültigkeit der Voraussetzung eines solchen Planes aufhüben. Es kommt hier vor Allem darauf an, die Bestimmung des Menschen in diesem zeitlichen Leben richtig zu fassen.

§. 1.

Die Bestimmung der vernünftigen endlichen Wesen in diesem zeitlichen Leben ist moralische Vervollkommnung bis zu dem darin möglichen höchsten Grade der Vollkommenheit; keinesweges aber Erwerbung der Glückseeligkeit durch oder wegen moralischer Vervollkommnung. Das zeitliche Leben ist also eine Epoche der strengsten Uebung zur reinen Sittlichkeit. Nur durch eine Reihe solcher discipli-

narischen Epochen können die vernünftigen endlichen Wesen sich dem vollständigen Endzwecke ihres Daseyns nähern. Sie sind also nothwendig.

Endliche vernünftige Wesen, ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt, also unfähig zu sündigen, hätten keinen moralischen Werth. Sollten sie diesen bekommen, so müssten sie, überlassen ihrer Freyheit, sich aus eigner Kraft, bey der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten und der Fertigkeit im Guten bestimmen können. Wenn nun unendliche Fortschritte in der Annäherung zu dem Ideale eines vollkommen guten Willens die Bestimmung der endlichen vernünftigen Wesen, im Ganzen, ist; so muss man ihre Existenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede bestimmte Epoche derselben als eine Epoche dieser Fortbildung ansehen, in welcher ein gewisser möglicher höchster Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und soll. Das zeitliche Leben ist eine solche Epoche, und zwar die erste uns bewusste. Die ersten Epochen der Existenz endlicher moralischer Wesen müssen bloss disciplinarische, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zum strengen Gehorsam, ohne Belohnung, seyn. Erst wenn dieselben eine Festigkeit in der Ausübung des Guten aus lautrer Absicht, erlangt haben, treten die Epochen der Compensation ein. Unser jetziges Leben ist keine Epoche von den letztern, es ist bloss disciplinarisch.

Nach Aufstellung und Erläuterung des ersten Satzes wird sich nun mit Sicherheit darthun lassen, wie wir uns das Verhältniss der physischen Welt zur moralischen jetzt, (während des Sinnen-Lebens) zu denken haben.

§. 2.

Es ist demnach auch nothwendig, dass die vernünftigen endlichen Wesen während solcher Epochen in Zusammenhang und unter den Einfluss eines Systems von Kräften gesetzt werden, welches mit der Gesetzgebung der moralischen Welt nicht harmonirt; eines Systems von Kräften, in welchem sich demselben allenthalben Reize zur Sünde entgegen stellen, hingegen keine sichern Aussichten zu einer Harmonie der Glückseeligkeit mit der Tugend eröffnet werden. Diess ist das Haupt-Verhältniss der vernünftigen endlichen Wesen zur physischen Welt, in diesem Leben, und der höchste Gesichtspunct, aus welchem wir die physische Welt zu betrachten haben.

Die Behauptung dieses Satzes ist keinesweges willkührlich und problematisch; sie hängt nothwendig mit der Anerkennung des Daseyns eines Systems endlicher vernünftiger Wesen und ihrer aus ihrem Vernunft-Vermögen selbst erhellenden Bestimmung zusammen. Es wird damit das jetzige Verhältniss der physischen Welt zur moralischen auf eine Weise bestimmt, welche der

bloſs physicotheologiſchen Methode geradezu entgegen ſteht, und der Beurtheilung der Vollkommenheit der phyſiſchen Welt eine ganz andere Richtung gegeben. Wenn die phyſiſche Welt von uns bloſs als Mittel betrachtet werden kann, ſo kommt ihr auch nur eine beziehungsweiſe geltende Vollkommenheit zu; und da ſie von uns nur als Mittel für den Endzweck in der moraliſchen Welt angeſehen werden kann, ſo dürfen wir in Beziehung auf das Ganze von ihr keine andre Vollkommenheit fordern, als daſs ſie mit dem Abſchnitte des Planes der moraliſchen Welt, welcher in der jetzigen Epoche der Exiſtenz der vernünftigen endlichen Weſen ausgeführt wird, übereinſtimme. Nun iſt aber dieſe Epoche eine Epoche der ſtrengen Erziehung zur reinen Sittlichkeit, und die Bildung der vernünftigen endlichen Weſen in derſelben würde wenig Werth haben, wenn ſie nicht unter ſchwer zu bekämpfenden Hinderniſſen errungen würde. Der Stoff zu dieſen Hinderniſſen konnte nicht aus der moraliſchen Welt genommen werden, die vernünftigen endlichen Weſen muſsten alſo in den Zuſammenhang und unter den Einfluſs von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern könnten. Das Syſtem dieſer Kräfte darf demnach auch keinesweges in der jetzigen Epoche nach dem Sittengeſetze wirken; es muſs vielmehr im Widerſtreite mit demſelben ſeyn, es darf keinesweges den Fortſchritt zur Tugend erleichtern, ſondern es muſs ihn erſchweren. Dieſe einſtweilige Disharmonie gegen das Sittengeſetz macht die Harmonie der phyſiſchen

Welt mit dem moralischen Plane des Weltsystems im Ganzen, während der jetzigen Epoche, aus. Diese Disharmonie bedarf demnach keiner Entschuldigung oder Bemäntelung; man müſste denn den ganzen Plan tadeln können, in welchen sie als ein wesentliches Bestandtheil gehört.

Zunächst hängt das vernünftige endliche Wesen durch ein thierisches Leben mit der physischen Welt zusammen, empfindet ihren Einfluſs in einer Mannigfaltigkeit von Trieben, welche mit einem thierischen Leben nothwendig verbunden sind, und einer Menge von Reizen, welche nicht mit dem Sittengesetze der Vernunft zusammen stimmen. Eine organisirte Vereinigung von bestimmten materiellen Theilen vermittelt das thierische Leben und die damit verknüpften Beschaffenheiten. Inniger konnten die vernünftigen endlichen Wesen nicht unter den Einfluſs der nicht moralischen Welt gesetzt werden, als indem sie, neben ihrer moralischen Natur, auch eine nicht moralische Natur bekämen, beyde in fester, für die jetzige Epoche ihrer Existenz, unauflöslicher Vereinigung. Wie diese Vereinigung möglich ist, dieses übersteigt unsre Einsicht; ihre Wirklichkeit ist durch das Bewuſstseyn hinlänglich verbürgt. Näher konnten die Reize zur Sünde dem vernünftigen endlichen Wesen nicht gelegt werden, als indem sie in die Natur seines thierischen Lebens durch die daraus resultirenden Triebe verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische im Verhältnisse des Verdienstes und der Glückseeligkeit, konnte ihm

nicht näher unter die Augen gestellt werden, als in der Beschaffenheit seiner thierischen Natur, welche unabhängig im Ganzen von den Handlungen der moralischen, sich vervollkommt und verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die vernünftigen endlichen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugetheilten thierischen Natur selbst.

Allein die ganze physische Natur ist für das moralische endliche Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Gesetze reiner Sittlichkeit. Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermeſslicher Macht und Kunstverstande verrathen; allein sie führt durch die Nicht-Uebereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre launenhafte Verschwendung der zeitlichen Glückseeligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angebohrne Würde verläugnen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, mit einem Worte durch den schreyenden Kontrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Vernunft macht, die vernünftigen endlichen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit eines moralischen Welt-Plans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Welt-Regierung, am Daseyn eines Gottes, und der Verbindlichkeit der Pflicht zu zweifeln. Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke, der moralische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zu reiner sitt-

lichen Güte, ohne Rücksicht auf Belohnung und Seeligkeit zu bilden.

So ist also die physische Welt da am meisten harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinarischen Bildungs-Epoche von dem Sittengesetze abzuweichen scheint.

Vergleicht man diese Methode der Betrachtung der physischen Welt in Beziehung auf den Plan der moralischen, mit der bloss physicotheologischen, so muss man den auffallenden Unterschied beyderseitiger Resultate bemerken, und anerkennen, dass zur Befriedigung der Vernunft in ihren gerechten Forderungen die physische Welt nach der erstern Methode eine ganz andre Ansicht giebt, als nach der letztern.

Grösste mögliche Glückseeligkeit der Lebendigen ist nach dem physicotheologischen Systeme der Endzweck, und Zusammenstimmung mit demselben Vollkommenheit der Welt. Wenn auch eine grösste mögliche Glückseeligkeit der Lebendigen Welt-Endzweck seyn könnte, (was nicht möglich ist, s. d. I. Betr. d. 2. Th.) wenn auch der Begriff derselben einen bestimmten Gegenstand zu denken gäbe, (was offenbar der Fall nicht ist,) so kann der Physicotheolog dennoch diesen seinen Welt-Endzweck, und die in Beziehung auf ihn behauptete Vollkommenheit der Welt aus seinen Mitteln nicht erweisen. Der einzige Stoff seines Argumentes dafür sind die in den Kräften der daseyenden Wesen und ihren Verhältnissen sichtba-

ren Anstalten zur Glückseeligkeit, und die unverkennbare Einrichtung der Lebendigen zum Genuss derselben. Allein, *wenn wir unsern Blick bloss auf die physische Natur einschränken*, so müssen wir zugestehn, dass jene unendliche Menge von Kräften und Verhältnissen von Kräften von gewissen Seiten mit eben dem Grunde als Anstalt zum Elende angesehen werden können, dass die Lebendigen eben sowohl zum Gefühl und Leiden des Schmerzes, als zu dem des Vergnügens eingerichtet sind, und dass man weder aus denen in der Welt befindlichen Quellen, noch aus der Einrichtung der lebenden Wesen zum Genusse der Glückseeligkeit, schliessen könne, die grösstmögliche Glückseeligkeit der Lebendigen sey Endzweck der Welt. Kann doch nicht einmahl der alte Streit wegen des Uebergewichtes der Glückseeligkeit oder des Elends, oder des Gleichgewichtes beyder in der Welt aus jenen Erfahrungen entschieden werden, und das aus ganz natürlichen Gründen, von welchen zu verwundern, dass sie auch jetzt so manchem sonst scharfsinnigen Manne nicht einleuchten wollen. Wie viel weniger können sie Stoff zur Beantwortung der grossen Frage liefern: ob die grösste mögliche Gluckseeligkeit der Lebendigen Endzweck der Welt sey? Die unläugbaren Natur-Anstalten zum Elende, die so ergiebigen Quellen des Uebels sind so lange unüberwindliche Hindernisse des religiösen Glaubens, als man ihnen nur die ebenfalls unläugbaren Natur-Anstalten zur Glückseeligkeit, und nichts höheres entgegen stellen kann. Dem Physicotheologen bleiben

hier nur folgende drey Versuche möglich, um den Einwurf von Seiten des Uebels, wozu die Gründe in der Natur liegen, abzuwenden: 1) Erstlich kann er von einer grossen Menge von Leiden beweisen, dass sie erdichtet, oder wenigstens nicht so gross sind, als es scheint. In wiefern er hier darauf ausgeht, überspannte Schilderungen schwärmender oder frevelnder Dichter und Philosophen auf den Punct der Wahrheit herabzusetzen, ist sein Verfahren allerdings zweckmässig und wirksam für die gute Sache; allein wenn er, indem er jenes Extrem verdammt, sich selbst in dem entgegengesetzten verliert, unläugbare Leiden läugnet, oder milder darstellt, als sie es nach dem Gefühle der Menschheit sind, so hat er nur wegen seines guten Willens einen Vorzug vor jenen Weltweisen und Dichtern, welche das Elend mit den erhöhtesten Farben schildern; denn Mangel an Wahrheit ist auf beyden Seiten. Gesetzt nun aber, der Physicotheolog rectificirte von dieser Seite alles, so bleibt doch immer noch eine ungeheure Menge wirklichen Elends der Lebendigen übrig. Er ist also gezwungen, in seinen Versuchen noch weiter zu gehn, um sichre Gründe zu finden, durch welche man einsehe, wie sich das Daseyn der Anstalten zum Uebel in der physischen Welt mit dem Zwecke der grössten möglichen Glückseeligkeit der Lebendigen vertrage. 2) *Er behauptet also die Nothwendigkeit des Uebels in einer Welt endlicher Geschöpfe*, und demonstrirt aus dem Begriffe des Endlichen und einer Verbindung endlicher Wesen, dass selbst der

unendliche Geist endliche Dinge nicht ohne Unvollkommenheiten, und Systeme derselben ohne Einschränkung der einzelnen Glieder denken könne, dass also in jeder geschaffenen Welt Unvollkommenheiten und Einschränkungen daseyn müssen, also auch in derjenigen Welt, deren Zweck die grösste mögliche Glückseeligkeit der Lebendigen ist, einzelne Zustände des Elends nicht fehlen können. Der Physicotheolog hört hier auf, Physicotheolog zu seyn, spielt sich in das Feld der transscendenten Philosophie hinüber, und giebt dadurch selbst zu erkennen, dass er aus den Mitteln der blossen Naturkunde keine vollständige und befriedigende Gotteslehre bilden könne. Glücklich genug, wenn ihm nur die Transscendental-Philosophie wirklich das Complement für sein mangelhaftes System zu liefern fähig wäre! Allein Alles, was sie darbieten kann, ist der Begriff des E n d l i c h e n mit seinen wesentlichen Merkmalen und Folge-Begriffen. Der Begriff des E n d l i c h e n bezieht sich seiner Natur nach eigentlich nur auf das durch Zahl und Maass bestimmbare, und deutet diejenige Beschaffenheit eines Quantums an, nach welcher die successive Zusammenfügung seiner Theile in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann. Er wird hier im weitern Sinne genommen, für das B e d i n g t e, B e s c h r ä n k t e überhaupt. Allein auch so gefasst, und in alle seine Merkmale und Folge Begriffe entwickelt, hat er für sich nirgends eine nothwendige Beziehung auf Uebel, d. h. es findet sich in keinem seiner Merkmale, und wesentlichen Folge-Be-

griffe die Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses gegen das Begehrungs-Vermögen eines lebenden Wesens, wodurch Missvergnügen und Schmerz entstehen müsste. Eben so wenig tritt eine solche Nothwendigkeit ein, wenn man sich eine systematische Verbindung endlicher Wesen denkt. *Nach dem blossen metaphysischen Begriffe des Endlichen*, so weit ihn ausgedehnt, als man wolle, kann man sich sehr gut endliche Wesen und Weltsysteme endlicher Wesen denken, welche der Zustände des Uebels und Leidens gänzlich ermangeln *). Nichts ist auffallender und seltsamer, als der tiefe Blick, welchen der Physicotheolog schon in den unendlichen Verstand Gottes thut, da er eben noch mit dem Beweise seines Daseyns und der Wegräumung eines wichtigen Hindernisses beschäfftigt ist. Leider aber ist er eben so wenig treffend als alle andre Blicke dieser Art. Das **Endliche**, habe ich bereits gezeigt, schliesst an und für sich gar keine Beziehung auf das Begehrungs-Vermögen ein, es läfst sich also mit ihm das Prädicat der Abwesenheit des Uebels eben sowohl als jenes der Zukommenheit des Uebels, in Gedanken verbinden, keines nothwendiger, sondern beyde nur möglicher Weise. Eben so mit dem Begriffe der Verbindung endlicher Wesen. Warum soll es also dem unendlichen Verstande Got-

*) Der Physicotheolog behauptet, die **Gottheit selbst** könne sich das **Endliche** und **Systeme** der **Endlichen** nicht ohne Einschränkungen und Unvollkommenheiten, und also auch keine Welt lebender endlicher Geschöpfe ohne Uebel und Leiden denken.

tes unmöglich seyn, sich eine Welt endlicher Wesen ohne das Daseyn von Uebel und Leiden zu denken. Selbst wenn wir eine solche so nicht denken könnten, so dürften wir diese Unfähigkeit nur dann auf die Gottheit übertragen, wenn sie sich auf eine wirklich anerkannte und begriffene Unmöglichkeit des Gegenstandes selbst gründete; da aber hierzu nichts geringers als die vollkommenste Kenntniss der gesammten Möglichkeit und eine vollständige Einsicht vom Wesen des göttlichen Verstandes gehörte, so erhellet, dass ein endlicher Verstand nie darüber entscheiden könne. — Ich füge nur noch zwey Bemerkungen zu Beherzigung der ganzen Demonstration des Physicotheologen hinzu: 1) die Gottheit erscheint in derselben auf eine unwürdige Weise eingeschränkt; sie kann das vollkommenste gedenkbare Weltsystem nicht realisiren, der Begriff der Allmacht geht beynahe ganz verloren; 2) die Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Gütigkeit Gottes leidet nach derselben unter der Eingeschränktheit seiner Allmacht. „Es ist nothwendig, heisst es, dass das einzelne Wesen leide, wenn ohnedem das Ganze nicht bestehen könnte." Allein wenn es auch nothwendig ist, so ist es darum doch nicht gerecht, nicht angemessen der Natur eines Gottes im wahren Sinne des Wortes, wo man sich Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, mit unbeschränkter Allmacht in einem Wesen verbunden denkt. Zu Aufopferungen für das Ganze ohne Compensation ist kein Wesen verbunden, nur zu einstweiligen, für welche der Ersatz gewiss

ist. Wenn hier der Physicotheolog sich durch den dritten Versuch zu retten meynt: 3) durch Behauptung der Unsterblichkeit, und künftigen völligen Ergänzung und Ausgleichung aller periodischen Einschränkungen und Mängel der Glückseeligkeit, so bedenkt er nicht, daſs keine Gründe, hergenommen bloſs aus der Betrachtung der physischen Natur zur Rechtfertigung dieser Behauptung zureichen. Höchstens dürfte man aus derselben wahrscheinlicher Weise darthun können, daſs nichts vernichtet werde; allein damit ist bey weitem noch nicht Unsterblichkeit, im wahren vollen Sinne des Wortes, d. h. Fortdauer mit dem Bewuſstseyn der Persönlichkeit, am allerwenigsten eine künftige Ersetzung der Mängel und Verluste an Glückseeligkeit, erwiesen. Wollte der Physicotheolog zur reinen Metaphysik seine Zuflucht nehmen, und etwa aus der Natur eines e i n f a c h e n g e i s t i g e n Wesens die förmliche Demonstration führen, so wäre 1) zu erinnern, daſs er mit diesem Uebergange zu einer transscendentalen Dogmatik aufhört, Physicotheolog zu seyn, und die Unzulänglichkeit seiner eigenthümlichen Beweisgründe selbst eingesteht; 2) sehr leicht zu erweisen, wie nichtig alle jene vorgeblichen pneumatologischen Demonstrationen sind; 3) läge es am Tage, daſs, gesetzt auch, es wäre dem Physicotheologen erlaubt, Gründe der reinen Metaphysik zu erborgen, und diese Gründe wären wirklich fest und gültig, er dennoch vermittelst derselben bloſs zur Ueberzeugung von der U n v e r g ä n g l i c h-

keit der Seele gelangte, keineswegės aber zur Ueberzeugung von einer künftigen, dem physicotheologischen Endzwecke der Welt angemessenen Mittheilung der Glückseeligkeit. Wollte er endlich aus den Eigenschaften Gottes die Unsterblichkeit mit ihren nothwendigen Folgen darthun, so würde das Fehlerhafte des Cirkels, in welchem er sich herumtriebe, einem Jeden in die Augen fallen.

Der Physicotheolog wird also über die physische Welt und ihre Vollkommenheit nie mit sich selbst einig. Sie bleibt ihm das zweydeutigste Räthsel.

Gesetzt aber auch, er vermöchte das Unmögliche zu realisiren, und durch blofse Naturbetrachtung darzuthun, es werde der Plan der gröfsten möglichen Glückseeligkeit im Ganzen der Welt ausgeführt: kann die Welt, aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, ein vernünftiges Wesen sehr interessiren? Kann es mit Bewunderung und Ehrfurcht an dem Plane derselben Theil nehmen? Wahrhaftig es kann, wenn es die Würde der Vernunft ganz kennt, nichts mehr als — die ungeheure Glückseeligkeits-Maschine anstaunen.

Ordnen wir die Betrachtung der physischen Welt der Betrachtung der moralischen unter, und denken wir jene nur in Beziehung auf den Zweck und Plan von dieser; so fordern wir gar nicht, dafs sich in der physischen Natur durchaus sichre und unzweydeutige Anstalten zur Glückseeligkeit

finden sollen, wir sehn vielmehr die Nothwendigkeit ein, dass das Gegentheil Statt habe. Die Betrachtung der moralischen Vernunft leitet uns gerade zu auf den Glauben an einen moralischen Weltplan, dessen Urheber und Ausführer; wir sind also eben so wenig über den Endzweck des ganzen Systems, als über den Antheil verlegen, welchen die Sinnenwelt an der Ausführung desselben hat. Wir machen, im Voraus von der Unmöglichkeit überzeugt, keinen Versuch, auf dieser uns jetzt erkennbaren Welt Verhältnissmässigkeit der Vertheilung der Glückseeligkeit, am allerwenigsten Uebereinstimmung von dieser mit dem moralischen Verdienste der vernünftigen Wesen zu finden; wir sind also nie in Gefahr, unwürdige Lügen aufzustellen, als ob in dem gegenwärtigen Leben schon, die unzertrennliche Verbindung der Glückseeligkeit mit der Tugend, und des Elends mit dem Laster augenscheinlich sey, nie in Gefahr, durch das Bestreben, wirkliche Leiden spitzfindig wegzuräsonniren, oder doch in der Beschreibung milder vorzustellen, als sie sind, das Gefühl der Menschheit zu beleidigen.

Die physische Welt gilt uns nur als Mittel für den grossen Zweck der moralischen, und in dieser Beziehung betrachtet, müssen wir gerade die Ordnung der Dinge in ihr als nothwendig anerkennen, welche dem Physicotheologen so viele Schwierigkeiten verursacht.

§. 3.

So wie die uns erkennbare physische Welt von dieser Seite betrachtet (§. 2.) mit

dem moralischen Plane der Welt und der Bestimmung des Menschengeschlechts vollkommen harmoniret, und also den moralischen Religionsglauben wirksam befördert: so thut sie dieses auch noch ausserdem durch ihre eigene unermessliche Zweckmäfsigkeit in allen Reichen ihres Gebiets. Unendlicher Kunstverstand, unerschöpfliches Bildungsvermögen und unbegränzte Macht leuchten aus allen ihren Werken hervor.

Man betrachtet in dieser Rücksicht:

1) Den Umfang des Welt-Alls, und die Combination der Welttheile, so weit sie von uns erforscht werden können.

2) Besonders das Sonnensystem und den Erdplaneten.

3) Die Dauer des Weltgebäudes, die dafür wirkenden Vermögen der Kräfte, und derselben Harmonie.

4) Die Erzeugung zahlloser Geschlechter der Lebendigen, wobey die unerschöpflichste Mannigfaltigkeit der Individuen mit der Einheit des Geschlechts vereint ist.

5) Die Kunst und Zweckmäfsigkeit in den Organisationen der Lebenden jedes Geschlechts.

6) Die zweckmäfsige ursprüngliche Zutheilung geistiger Vermögen und Instincte an die Geschlechter der Lebenden.

7) Die Fortpflanzung der Geschlechter in Einheit und Mannigfaltigkeit.

8) Die Mittel der naturgemäßen Erhaltung der Lebenden jedes Geschlechts.

9) Die Regelmäßigkeit in der Disposition des Lebens nach den verschiedenen Altern.

10) Die Regelmäßigkeit in der Vorbereitung des natürlichen Todes.

Die Physicotheologie concentrirt hier die teleologischen Resultate der mathematischen, (ich verstehe sowohl die reinen als angewandten mathematischen Wissenschaften) und naturhistorischen *) Wissenschaften. Alles, was sie vermittelst derselben aufstellt, sind Zweckmäßigkeiten, Producte eines unendlichen Kunstverstandes, eines unerschöpflichen Bildungs-Vermögens, einer unbegränzten Macht. Die Aufzählung und Schilderung davon thut weiter nichts, als den moralischen Glauben zu stärken **).

*) Ich nehme diesen Ausdruck für den ganzen Inbegriff der Wissenschaften, welche mit Erforschung der Natur, im weitesten Sinne, beschäftigt sind, befasse also darunter auch den theoretischen Theil der medicinischen Wissenschaften, Physiologie, Anatomie, Chemie u. s. w.

**) Vortreffliche Bemerkungen über die Physicotheologie, für sich betrachtet, finden sich in Kants einzig möglichem Beweisgrunde S. 100, 5. Betracht, §. 1. Von der Physicoth. überh. §. 2. Von den Vortheilen und Fehlern der gewöhnlichen Physicotheologen S. 117. 6. Betracht, Verbesserte Methode der Physicotheologie.

Wenn die Betrachtung der moralischen Vernunft der Menschheit, ihrer Gesetzgebung und des dadurch festgesetzten Planes einer die Vernunft völlig befriedigenden Welt, Glauben an Gott und Unsterblichkeit begründet hat, wenn, der daraus hergeleiteten Erkenntniss der Bestimmung des Menschengeschlechts in diesem Leben zu Folge, eingesehen worden, dass die physische Welt nothwendig für die in ihr auszuführende Periode der Bildung desselben, gegen die Gesetzgebung und den Plan der moralischen Vernunft so disharmoniren musste, wie es wirklich der Fall ist: so liefert nun allerdings, und ohne alle Gefahr, die Betrachtung der blossen Natur starke Momente, den Glauben an einen Gott zu unterhalten, welcher nach dem Endzwecke vollkommener Vernunft die Welt schuf, und regiert. Sind wir nämlich bereits gläubig überzeugt, dass es einen solchen Gott giebt: so muss der Anblick eines unermesslichen Schauplatzes jener Zweckmässigkeit, wie ihn die Natur in sich darstellt, ein Interesse mit sich führen, welches jener Ueberzeugung nicht anders, als vortheilhaft seyn kann. Nur beziehe man nicht alles auf Glückseeligkeit, sondern begnüge sich Producte und Anstalten zu bewundern, welche für den blossen Mechanism blinder Ursachen zu gross, von einem Schöpfungs- und Bildungsvermögen einer Macht zeugen, welche nach Gesetzen wirkt, analogisch dem Willen und der Thatkraft eines verständigen Wesens. Ja man suche, diese Aeusserung kann nun nicht mehr paradox scheinen, auch die Zweckmässig-

keit in den bestimmten Anstalten für die Leiden der endlichen Wesen auf; denn auch hier ist Stoff genug zur Bewunderung von Kunst, von gesetz- und planmäſsiger Anlage. In einer bloſsen Physicotheologie erfordert es die Klugheit, welche man dem Systeme, der Secte und seiner Ruhe schuldig ist, alle Züge dieser Art im Gemählde der Natur zu übergehn, oder in Schatten zu stellen *). Allein wenn die Betrachtung der physischen Natur, jener der moralischen untergeordnet wird, die für sich den heiligen Endzweck der Welt hinlänglich documentirt, Vorsicht und Weltregierung unmittelbar als Gegenstände eines nothwendigen Glaubens mit sich führt: dann können immer auch jene Zweckmäſsigkeiten, kann die Harmonie im Reiche des physischen Uebels immer dargelegt werden, ohne für den religiösen Glauben im mindesten zu fürchten, welcher vielmehr, da er einmahl wohl gegründet ist, durch die Erwägung derselben gewinnen muſs.

*) Bey allen meinen Behauptungen über Physicotheologie beziehe ich mich nur auf den Gegenstand, ohne besonders auf diesen oder jenen andern Physicotheologen Rücksicht zu nehmen. Halte doch mancher davon sich nicht für so wichtig, daſs man gerade ihn im Sinne haben müſste, und mich für so klein und unbewuſst meiner selbst, um zu glauben, ich träumte, durch Tadel gerade seiner Ideen eine groſse Acquisition von Ruhm zu machen. Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas.

§. 4.

Die besondre Betrachtung der physischen Natur des Menschen, die Organisation seines Körpers, deren Verhältniss gegen die äussere Welt und die innern geistigen Vermögen, liefert vorzüglich einleuchtende und interessante Data zur Bestärkung des moralischen Glaubens.

In der That könnte man aus diesen Datis eine Art von physischer Anthropotheologie bilden.

§. 5.

Wenn es durch Data der physischen Natur höchst wahrscheinlich wird, dass unter den Geschlechtern der Wesen ein stufenmässiger Fortschritt von niedern zum höchsten und Edelsten Statt findet; wenn die Betrachtung der Gestirne die Muthmassung unwiderstehlich aufdringt, dass jene Himmelskörper Wohnplätze von Gott geschaffener, und in dem Plane der Welt begriffener Wesen sind: so kann man nicht läugnen, dass hier ein bewundernswürdiger Uebergang von der physischen zur moralischen Welt-Betrachtung vorbereitet ist, und dass jene Wahrscheinlichkeiten den moralischen Glauben im höchsten Grade bestärken müssen.

Die mindere von beyden Wahrscheinlichkeiten ist die Steigerung und Veredlung der physischen Wesen; der Sternen-Himmel zwingt dem vernünftigen Betrachter den Glauben an eine Unendlichkeit von Welten auf, und die Betrachtung desselben in Beziehung auf das moralische Gesetz, welches der Vernunft eingepflanzt ist, und die uns eigene Anlage zu unendlicher Vervollkommnung, kann nicht anders als zum festen Glauben an Religion führen.

„Zwey Dinge, sagt der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft, erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beyde darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllet, oder im Ueberschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise suchen und bloss vermuthen; ich sehe sie vor mir, und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten, und Systemen von Systemen, überdem noch in gränzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zwetye fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in ei-

ner Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Welten-Menge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punct im Welt-All) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht, wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Gränzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt."

§. 6.

Unerachtet die physische Welt von uns jetzt bloss als Mittel für den Endzweck der moralischen betrachtet werden muss, und wir die bloss thierischen Geschöpfe mit Recht als Mittel für die rechtmässigen Bedürfnisse der

vernünftigen thierischen Geschöpfe, der Menschen, ansehn: so zwingt uns dennoch die moralische Vernunft und der Glaube an einen weisen Urheber dieses moralisch-physischen Welt-Systemes, wovon wir Mitglieder sind, anzunehmen, daſs auch die jezt bloſs thierischen Geschöpfe in den moralischen Plan der Welt mit eingeschlossen sind.

§. 7.

Es spricht sogar Alles für die Wahrscheinlichkeit, daſs sich die bloſs thierisch belebten Wesen, weit entfernt, nur auf ihre jetzige Existenz eingeschränkt zu seyn, in einer Aufeinanderfolge von künftigen Perioden des Daseyns allmählig zur Vernunft-Fähigkeit und Moralität erheben.

§. 8.

Man kann sich von der physischen Welt in Beziehung auf die moralische keine erhabenere Vorstellung machen, als wenn man sie sich d u r c h g ä n g i g belebt und beseelt, und a l l e ihre Wesen mit dem Vermögen, sich der moralischen Welt zu nähern, und in sie überzugehen, begabt vorstellt. Es fehlt dieser Vorstellung nicht an Wahrscheinlichkeit.

§. 9.

Die Philosophie würde sich indessen ausserhalb ihrer Gränzen verlieren, wenn sie ei-

ne solche Muthmaſsung zu weit verfolgte, oder sie als Gegenstand des nothwendigen Glaubens aufstellte.

§. 10.

Der Begriff Gottes bekommt durch die Betrachtung der physischen Welt keinen neuen Zusatz.

Ich füge zu fernerer Erläuterung dieser Ideen nichts weiter hinzu. Nur so viel bin ich meinen Lesern noch schuldig, die Behauptung zu rechtfertigen, daſs, wenn es ja scheint, als ob bloſs durch Betrachtung der physischen Vollkommenheit der Welt Glaube an Gott entstehe, der moralische Glaubensgrund im innern Bewuſstseyn des Menschen doch das Meiste dabey thue.

Um dieses mit Evidenz zu begreifen, ist es vor allen Dingen nöthig, sich den Begriff Gott vollständig vorzustellen, sich also dabey nicht bloſs *das nothwendige Wesen, den Grund aller Möglichkeit*, auch nicht bloſs ein Wesen von unendlichem *Verstande*, und *unerschöpflichem Bildungs-Vermögen* zu denken, sondern vorzüglich auch die moralischen Bestandtheile des Begriffs festzuhalten, und sich Gott als Urheber aller Moralität, und als moralischen Weltregierer vorzustellen. Sobald diese Merkmale weggelassen werden, denkt man keinen Gott, und, wenn demnach auch die Betrachtung der physischen Welt zur Ueberzeugung vom Daseyn eines nothwendi-

gen unendlichen Wesens von unermeſslichem Verstande hinleitete, so erzeugte sie damit noch bey weitem nicht Glauben an einen Gott, begründete damit noch keinesweges eine Religion.

Betrachtung der physischen Natur kann nur zweyerley bewirken:

1) Die reinen Vernunft-Ideen: eines *nothwendigen allervollkommensten Wesens* in den Seelen der Menschen zu wecken.

2) Die Ahndung eines Urhebers von unendlichem Bildungs-Vermögen, unendlichem Kunst-Verstande, unendlicher Macht zu erregen, eines Wesens, mit reichem Vermögen für Leiden und Freuden der Lebendigen.

Sollen diese Vorstellungen in Glauben an Gott übergehen, so erhellet von selbst, daſs noch andre Gründe wirken müssen, welche die Betrachtung der physischen Welt nicht liefern kann; Gründe, welche uns bestimmen, anzunehmen, daſs jenes Wesen, zu dessen Voraussetzung die Natur uns veranlaſste, bey seiner Schöpfung einen Endzweck hat, welcher die Vernunft befriedigt, d. i. einen an sich guten, höchsten Zweck. Solche Gründe nun liefert im ganzen Reiche der uns erkennbaren Wirklichkeit einzig und allein das Bewuſstseyn der Moralität, oder bestimmter, das Bewuſstseyn angebohrener Principien des Rechten und Guten. Dieſs Bewuſstseyn hat also nothwendig wirken müssen, wenn je bey Betrachtung der physischen Natur wahrer Glaube an Gott entstand.

Mir dünkt, es liege bloſs an unſrer Unachtſamkeit auf das, was in uns vorgeht, daſs wir die wahre Organiſation der Gründe, welche uns bey Betrachtung der Natur zur Religion beſtimmen, nicht bemerken, das Haupt-Moment überſehn, und nur die äuſsere Veranlaſſung bemerken. Verfolgen wir die Entſtehung ſolcher Ueberzeugung mit ſchärfern Blicken, ſo müſſen wir die Wirkſamkeit unſers Naturglaubens an Moralität, und des davon abgeleiteten Vernunftglaubens an die Nothwendigkeit eines moraliſchen Weltplans, in unſerm Bewuſstſeyn auszeichnen, und einſehn, wie nur dadurch, daſs ſie bey Betrachtung der Erſcheinungen der Natur in lebendiges Spiel geſetzt wird, auf dieſem Wege religiöſer Glaube erfolgen kann. Ich berufe mich auf die erſte Betrachtung des erſten Theils, beſonders auf S. 14. 15 16. 17. 18. 19., und füge nur noch die Bemerkung hinzu, welche mit dem Gefühle aller Menſchen übereinſtimmt: daſs unſre Urtheilskraft über Zwecke und Endzweck der Natur nicht angelegentlich reflectiren kann, ohne daſs unſer Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes und die damit unmittelbar zuſammenhängenden Vorſtellungen erwachen ſollten.

Anhang einiger Bemerkungen zu der 15. 16. 17. *Betrachtung, in Beziehung auf d.* 4. *Abſchn. d. V. Betr.* und *die VI. Betr. des I. Th.*

Ich habe in den vorhergehenden Betrachtungen die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes un-

mittelbar aus dem Bewusstseyn des moralischen Vernunft-Vermögens hergeleitet, und bin es nun mir selbst schuldig, die Uebereinstimmung dieses Verfahrens mit der im ersten Theile aufgestellten Behauptung dreyerley subjectiver Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen *), darzuthun.

Ich gab nämlich am angeführten Orte ausser dem moralischen Grunde noch zwey subjective Gründe an: 1) eine mechanische Nothwendigkeit, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntniss-Vermögens selbst. Es liegt nämlich im menschlichen Erkenntniss-Vermögen ein Princip, für alles Bedingte eine letzte Bedingung vorauszusetzen; ein Princip, welches sich seiner Natur nach nicht innerhalb der Gränzen der Sinnen-Welt halten kann, vielmehr uns zwingt, für das Bedingte, welches seine letzte Bedingung in der Sinnen-Welt nicht haben kann, die letzte Bedingung ausser der Sinnen-Welt anzunehmen. Dieser Zwang ist von unsrer Willkühr ganz unabhängig, er leitet den Menschen mit mechanischer Nothwendigkeit zur Annahme eine nothwendigen allvollkommenen Wesens über die Sinnen-Welt hinaus. Ob nun schon dieser Zwang, an und für sich allein, kein vollständiger genügender Glaubensgrund ist, so wirkt er doch, um den moralischen Glaubensgrund zu befördern, kräftig und unverkennbar mit. Der Uebergang von dem

*) S. 152. 153. 154. 155. 156.

Bewufstfeyn des moralifchen Vernunft-Vermögens zur Annahme eines Gottes wäre, ohne jene Vorbereitung und Mitwirkung, von Seiten der theoretifchen Vernunft auf keine Weife möglich. 2) eine *allgemeine pfychologifche Nothwendigkeit*, gegründet in der wefentlichen Befchaffenheit aller geiftigen Vermögen des Menfchen. Der Menfch erkennt feine ganze geiftige Natur als bedingt, und aufser fich gegründet an, und kann fich felbft, in feinem ganzen Wefen, fo lange nicht verftehn, mufs fich vielmehr fo lange für ein widerfinniges, widerftreitvolles, beftandlofes Wefen halten, als er nicht einen Gott voraus fetzt. Diefe allgemeine pfychologifche Nothwendigkeit hängt im Grunde von der moralifchen Vernunft felbft ab, wiefern jedes Vermögen aufser ihr, und jede Kraft-Aeufserung eines jeden derfelben untergeordnet, feyn foll, und diefe Unterordnung auch mit dem edelften Intereffe des Menfchen verknüpft ift, fo dafs er im Grunde, und wenn er ganz er felbft ift, nichts anziehenderes und liebenswürdigeres kennt, als jene Vereinigung aller Vermögen zur Harmonie unter der Einheit des moralifchen Vernunftgefetzes. Darum ift er fo natürlich geneigt, fich der Religion zu überlaffen, weil in feiner ganzen geiftigen Natur Alles für die Wahrheit derfelben fpricht, und die Verläugnung derfelben Uneinigkeit und Selbftkampf im innerften Bewufstfeyn nach fich zieht. Man kann in diefer Rückficht, fo wie überhaupt in Beziehung auf die Beweife für das Dafeyn Gottes, mit Wahrheit fagen, dafs der reli-

giöse Glaube ein charakteristischer, nothwendiger Zug der Menschheit ist, und dass derjenige, welcher desselben ermangelt, wenigstens auf keine Weise für einen vollständig und richtig gebildeten Menschen gelten kann, wenn man ihm auch, wiefern er zuverlässig das Vermögen der Religion ursprünglich besitzt, die vollständige Anlage zu einem Menschen zugestehn muss, welcher dem Wesen der Menschheit ganz entspreche.

Dass die Beweise, welche ich in den vorigen Betrachtungen geführt habe, mit der kurzen Theorie des Natur- und Vernunft-Glaubens, welche in der VI. Betr. d. I. Th. enthalten ist, völlig harmoniren, wird, ohne meine weitere Erörterung Jeder einsehen, welchen die Verschiedenheit der Vorstellungs Art nicht hindert, die Gleichheit der Principien und Behauptungen anzuerkennen *).

*) Ueber den in der angezogenen Stelle gebrauchten Ausdruck des Naturglaubens werde ich mit Niemand streiten. Nur bitte ich bey Lesung meines Buches damit keinen andern Sinn zu verknüpfen, als der ist, welchen ich dafür bestimmt und angegeben habe. Was die Sache selbst betrifft, so hat es wohl keine Noth, widerlegt zu werden, wo die ganze Menschheit für eine Wahrheit stimmt. Und wenn man nur darüber mit mir einig zu seyn gesteht; den Ausdruck, wiewohl er nicht unrichtig ist, gebe ich herzlich gern Preis.

Achtzehnte Betrachtung.

Theologischer Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele, und Zusammenhang des moralischen Glaubensgrundes für dieselbe mit jenem für das Daseyn Gottes.

Ich glaube in der vierzehnten Betrachtung hinlänglich gezeigt zu haben, wie der Glaubensgrund an das Daseyn Gottes mit dem an die Unsterblichkeit der Seele zusammenhänge. Gegenwärtig will ich etwas umständlicher über das Verhältniss beyder Wahrheiten reden, wiefern sie von dem moralischen Glaubensgrunde hergeleitet werden.

Diese Untersuchung ist von der Kritik der nicht-theologischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, z. B. des rein metaphysischen, aus dem Begriffe eines Geistes, ganz unabhängig.

§. 1.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, im vollen theologischen Sinne, ist mit dem Glauhen an das Daseyn Gottes unzertrennlich verknüpft.

§. 2.

Ein befriedigender Glaubensgrund für das Daseyn Gottes ist zugleich ein befriedigender Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 3.

Der Mensch kann, ohne widersprechend zu denken, keinesweges zugleich das Daseyn Gottes behaupten, und die Unsterblichkeit der Seele läugnen.

Ich sage §. 1. *Unsterblichkeit der Seele im vollen theologischen Sinne;* d. h. unendliche Fortdauer, mit allen Bestimmungen, welche die Vernunft, in Beziehung auf den göttlichen Endzweck der Welt, für die Fortdauer der vernünftigen Wesen nothwendig fordern muss. Unsterblichkeit der Seele im theologischen Sinne schliesst also in sich: 1) *unendliche moralische Vervollkommnung*, und *ihr angemessene unendliche Beseeligung* *); 2) als Bedingung der Möglichkeit des vorigen, *unaufhörliches Bewusstseyn seiner Persönlichkeit, und ewige Erinnerung.*

Wenn ich die **Unsterblichkeit** in diesem Sinne als unzertrennlich verknüpft mit dem Glauben an das Daseyn **Gottes** vorstelle: so muss ich hier die oft schon gethane Erklärung wiederholen, dass ich **Gott** nach dem vollen Begriffe denke: also auch, und vorzüglich, wiefern er der letzte Grund des Daseyns und der Ausführung des moralischen Weltplans, also nicht bloss Schöpfer, sondern auch Gesetzgeber, Richter

*) Die Strafen nach dem Tode werden dadurch gar nicht ausgeschlossen, wie im folgenden bey der besondern Behandlung dieses Gegenstandes erhellen wird.

und Regierer der Welt ist. Nur indem gewisse Weltweise diesen Haupt-Zug der Idee der Gottheit wegliessen, konnten sie Daseyn Gottes und *Untergang der vernünftigen Wesen* zusammen denken.

Der Haupt-Grund, auf welchem die moralische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes beruht, ist, wenn wir das Resultat der eben vorhergegangenen Betrachtungen sammlen, die Vernunft-Nothwendigkeit, an einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit, diess zu können, ohne einen Gott voraus zu setzen. Nun sind nach dem moralischen Plane der Welt die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, und in Beziehung darauf kann nichts anders, denn *Tugend und Glückseeligkeit in Harmonie, Endzweck* der Welt seyn. Vollkommene Tugend können die endlichen vernünftigen Wesen nie erreichen; es giebt also für sie keinen moralischen Vollendungspunct, sondern ihr Fortschritt zur Annäherung an das Ideal der Heiligkeit eines Willens muss endlos seyn. Eben so wenig giebt es für sie einen Grad der Glückseeligkeit, für welchen keine Erhöhung gedenkbar wäre; das Wachsthum an Glückseeligkeit muss also, wie der Fortschritt im Guten, unendlich angenommen werden. Es liegt diesem zu Folge in der Idee eines moralischen Weltplans, welcher die ganze volle Forderung der Vernunft befriedige, die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, im theologischen Sinne des Ausdru-

ckes, und zwar ist sie als das vorzüglichste, wesentlichste Merkmal darin enthalten. Wenn wir nun einen Gott voraussetzen müssen, weil diess die einzige Bedingung ist, unter welcher wir uns das Daseyn und die Ausführung des moralischen Weltplans begreiflich machen können, wozu der Grundriss ursprünglich in unserer Vernunft liegt: so erhellet, dass mit dem Glauben an Gott zugleich der Glaube an Unsterblichkeit in uns erzeugt wird dieser also nicht fehlen kann, so bald jener wirklich Statt findet.

Die bestimmenden Momente sind diese:

1) Wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft enthalten ist, nach dem ganzen Umfange ihrer verbindenden Kraft;

2) Daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Plans der Welt, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseeligkeit in Harmonie Endzweck der Welt ist;

3) Damit verbundene Ueberzeugung, dass für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung Statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthum an sittlicher Güte und angemessener Glückseeligkeit;

4) Daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewusstseyn der Persönlichkeit und Erinnerung, als der Be-

dingung der Möglichkeit unendlicher sittlicher Vervollkommnung und Beseeligung;

5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans anzunehmen, in wiefern nur dadurch die Vernunft mit sich selbst eins seyn kann, ohne diese Annahme in Zwiespalt mit sich selbst, in den Zustand eines Kampfs von Glauben und Verzweiflung an ihrer eignen Natur geräth.

6) Unmöglichkeit, sich die künftige Ausführung des moralischen Planes der Welt begreiflich zu machen, ohne Voraussetzung eines Gottes.

Uebersieht man diese Glieder der religiösen Ueberzeugung, gegründet auf die moralische Vernunft: so begreift man, dass durch den Glauben an Gott nothwendig auch Glaube an Unsterblichkeit bewirkt werden muss, da die Vernunft, weil sie der Annahme der Unsterblichkeit nothwendig bedarf, und das Daseyn eines Gottes allein die Bedingung der Möglichkeit davon ist, sich zum Glauben an Gott deshalb bestimmt, um die gläubige Hoffnung der Unsterblichkeit fassen und fest halten zu können.

In dieser Verknüpfung beyder Ueberzeugungen ist auch kein Zirkel. Vielleicht dürfte diess Manchem der Fall zu seyn scheinen; „*der Beweis dreht sich*, dürfte man sagen, *im Kreise; weil Unsterblichkeit nothwendig von der Vernunft gefordert werden muss, wird das Daseyn Gottes, und wieder*

die Unsterblichkeit für gewiss angenommen, weil ein Gott ist." Allein es ist in der That der Fall nicht. Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele sind zwar zwey innigst verknüpfte Resultate des moralischen Glaubensgrundes, ergeben sich zugleich und nothwendig aus demselben, so dass die eine Ueberzeugung unausbleiblich die andre herbeyführen muss; darum kann man aber die Vernunft keines zirkelförmigen Gangs bey der Ableitung und Verknüpfung beyder beschuldigen.

Der dritte §. bedarf nach allem diesem keiner weitern Erläuterung. Es ist ganz evident, dass ein vernünftiges Wesen sich selbst widerspräche, wenn es zugleich einen Gott, also einen moralischen Gesetzgeber und Welt-Regierer, glaubte, und die Unsterblichkeit der Seele bezweifelte oder läugnete. Es würde schon inconsequent seyn, wenn es mit der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, zwar Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, aber von derselben, in einem andern als dem vollständigen theologischen Begriffe derselben annähme.

Es erhellet nun auch die Wahrheit des Satzes:

§. 4.

Es lässt sich kein moralischer Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele, unabhängig und getrennt von dem für das Daseyn Gottes, aufstellen.

Es ist demnach nicht völlig richtig ausgedrückt, wenn man von einem *Beweise für die Unsterblichkeit der Seele* aus *dem Sittengesetze* oder *aus dem Begriffe der Pflicht* redet. Schon das Wort *Beweis* ist 1) überhaupt nicht passend für einen Glaubensgrund, und 2) hier besonders nicht anwendbar, weil es keinen für sich bestehenden moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele giebt, sondern ein solcher durch den Glauben an das Daseyn Gottes erst möglich wird, und unabhängig von dieser Wahrheit nicht Statt finden kann.

Eben so wenig würde der Ausdruck bestimmt seyn, wenn man den moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit einen *Beweis aus den Eigenschaften Gottes nennte.* Denn wiewohl allein die Annahme eines Gottes die Bedingung der Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele ist; so sagt doch jener Ausdruck die Art und Weise des Zusammenhangs beyder Wahrheiten, nach ihrer Ableitung von dem moralischen Glaubensgrunde, nicht bestimmt genug aus.

§. 5.

Die nothwendige unzertrennliche Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele mit dem Glauben an das Daseyn Gottes findet eben sowohl nach dem contemplativen als nach dem praktischen moralischen Glaubensgrunde Statt.

S. d. XV. Betr. dieses Th. S. 76—81. XVI. S. 84—93.

§. 6.

Die physische Natur für sich allein liefert keine sichern Data für die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele. Allein, so wie die Betrachtung derselben in Beziehung auf die moralische Welt den Glauben an das Daseyn Gottes stärkt, so stärkt sie auch auf dieselbe Weise den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

S. d. XVII. Betrachtung dieses Theils, S. 105—127.

Anhang einiger Bemerkungen; besonders über verschiedene Methoden der Weltweisen, aus der Wahrheit des Daseyns Gottes die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten.

Die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele werden immer noch von Einigen für wichtig, und der Besitz derselben für eine Bedingung der Ruhe und Glückseeligkeit des Menschen gehalten. Ich glaube, daſs Kant die Unmöglichkeit derselben auf eine Weise dargethan hat, deren Gültigkeit nur mit der Natur des menschlichen Erkenntniſs-Vermögens selbst aufhören kann; glaube aber zugleich, daſs er uns dadurch nur die Einbildung eines Scheingutes genommen hat, dessen wirkliche Gewährung zu unsrer Befriedigung äuſserst wenig beytragen könnte. Das Höchste, was man von einem metaphy-

sischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wenn ein solcher möglich wäre, erwarten dürfte, ist Demonstration einer unendlichen Fortdauer mit Persönlichkeit und Erinnerung. Diese reicht aber bey weitem nicht zu, um der menschlichen Vernunft in Rücksicht auf das Bedürfniss genug zu thun, durch welches sie getrieben ist, Unsterblichkeit zu fordern; ein Bedürfniss, welches auf nichts geringeres hingeht, denn auf einen befriedigenden Aufschluss über das Ganze unsrer Bestimmung. Dieser kann nur dadurch erfolgen, dass uns zureichende Gründe des Glaubens einer endlosen moralischen Vervollkommnung und ihr verhältnissmässigen endlosen Beseeligung gegeben werden. Diese Gründe aber können nur hergeleitet werden aus der Natur der moralischen Vernunft, wiefern sie ursprünglich den Plan, den Anspruch und die Forderung einer solchen Bestimmung enthält, und dem Begriffe eines Gottes, durch dessen Annahme allein die moralische Vernunft ihre so bestimmte Natur versteht, und mit sich selbst Eins wird; sind also moral-theologisch, und führen, nicht demonstrative Gewissheit, sondern moralische Nothwendigkeit mit sich. Zu diesen Gründen müsste der metaphysische Beweiser, selbst bey der grössten Stärke seiner Demonstration aus reinen Vernunft-Begriffen, immer noch Zuflucht nehmen, um die Menschheit über Unsterblichkeit ganz zu befriedigen; diese Gründe wären auf jeden Fall auch bey ihm die Hauptsache, und die metaphysischen Beweise würden dadurch überflüssig gemacht. Wenn wir

nämlich durch moral-theologische Gründe uns gezwungen fühlen, unendliche Vervollkommnung und Beseeligung zu glauben: so sind metaphysische Gründe für die endlose Fortdauer keinesweges Bedürfniss; so wie sie uns auch im entgegen gesetzten Falle gar nicht interessiren können, wenn die moral-theologischen für unendliches Wachsthum im Guten und ihm proportionirte Glückseeligkeit fehlen.

Ich kann die bestimmte Ursache nicht angeben, wesshalb die Weltweisen bey der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele weit mehr, als bey jener vom Daseyn Gottes, geneigt sind, von moralischen Gründen auszugehn. Die besten Köpfe, seit Wolf und Baumgarten, haben sich fast einmüthig erklärt, dass diese die einzigen völlig befriedigenden seyen, und sie in verschiedenen Wendungen und Formen vorgetragen.

Indessen nehmen die Vor-Kantischen Weltweisen den Ausdruck moralischer Beweisgründe nicht völlig in demselben Sinne, den ihm Kant zueignet. Sie verstehen darunter *Gründe, hergeleitet aus den Eigenschaften, der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, aus der Regierung und Vorsehung Gottes*, ohne das Gesetz der Sittlichkeit, welches der Vernunft ursprünglich eingepflanzt ist, und durch welches erst unsre Ueberzeugung von jenen Eigenschaften und Handlungen Gottes möglich wird, ausdrücklich als Basis derselben (Gründe) anzugeben. Kant hingegen nennt seinen Glaubensgrund für diese Wahrheit einen mora-

lischen, weil er auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft beruht, und ausdrücklich davon hergeleitet wird.

Allein bey aller Verschiedenheit im Ausdrucke sind dennoch die Vor-Kantischen moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit dem Kantischen Glaubensgrunde näher verwandt, als es auf den ersten Blick scheinen dürfte; ja, jene haben sogar mit diesem eigentlich eines und dasselbe Principium.

Nämlich jede in der Vernunft gegründete Ueberzeugung von dem nothwendigen Daseyn eines weisen, gerechten und gütigen Regierers der Welt stützt sich auf das Bewußtseyn der uneingeschränkten Wahrheit des moralischen Gesetzes der Vernunft und die daraus herfließende Forderung eines vollkommen moralischen Weltplans. Die Weisheit ist eine moralische Eigenschaft, und bezieht sich auf die Wahl der vollkommensten Mittel zu an sich vollkommen guten Zwecken; die Moralität der Gerechtigkeit und Güte liegt ganz unzweydeutig am Tage. Die Begriffe der Weltregierung und Vorsehung beruhen ganz auf jenen Eigenschaften, und also, wie sie, auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft. Nun sind die Weltweisen zwar, wenn sie über die Moralität philosophiren, gemeiniglich uneinig, praktisch aber, nach dem Besitze und der Wirkungs-Art des Sittengesetzes, wie alle vernünftige Menschen, als solche, allezeit übereinstimmend. Die Forderungen also, deren Nothwendigkeit aus dem Sit-

tengesetze entspringt, sind ebenfalls allen Weltweisen, so wie allen Menschen, gemein, und, wenn auch ein Weltweiser nicht mit Vollständigkeit, Richtigkeit und Präcision über die Natur der moralischen Vernunft und das Wesen der Sittlichkeit philosophirt, so vergiebt er deßhalb doch nichts von denen Rechten und Forderungen, die in seiner moralischen Natur selbst gegründet sind, und durch keine Speculation verändert werden können, gelangt nichts desto weniger durch das Bewußtseyn dieser Rechte und Ansprüche zu den Wahrheiten, welche damit verknüpft sind.

Die Anwendung auf die Vor-Kantischen sogenannten moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist leicht, wie ich an einigen ausgezeichneten Beyspielen darthun will.

Kein Weltweiser vor Kant ist, um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, wie dieser Weltweise, von einer *vollständigen, bestimmten Theorie der reinen Principien der Moralität* ausgegangen; keiner hat die Wahrheiten von der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, der Regierung und Fürsehung Gottes aus einer solchen hergeleitet, und dann vermittelst derselben die Wahrheit der Unsterblichkeit befestigt. Allein im *Innern ihrer Vernunft* haben diese *reinen Principien der Moralität* ihre volle Wirksamkeit äussern müssen, um ihnen die Nothwendigkeit fühlen zu lassen, mit der Wahrheit des Daseyns eines weisen, gerechten und gütigen Gottes die

Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen. Der wahre eigentliche Unterschied beyderley Beweis-Arten in Rücksicht des letzten Grundes liegt also darin, dass die Vor-Kantischen Weltweisen zwar das Resultat der Handlung ihrer moralischen Vernunft, aber nicht die vollständige scharfe Deduction derselben bis auf den letzten Grund lieferten, da hingegen Kant nach dem Urtheile aller Unpartheyischen dieses gethan hat.

Crusius dringt ganz vorzüglich darauf, die Unsterblichkeit der Seele aus den moralischen Eigenschaften Gottes herzuleiten *), und zu zeigen, dass es dem göttlichen Willen widerspreche, die vernünftigen Geister untergehen zu lassen. Die vernünftigen Geister sind nach Crusius die letzten Zwecke Gottes, und als solche müssen sie unsterblich seyn. Man muss, um die Stärke seines Beweises richtig zu fassen, mit seiner Theorie der moralischen Eigenschaften Gottes gehörig bekannt seyn; einer Theorie, die einen der trefflichsten Theile seines Systems ausmacht. Sie ruht am Ende ganz auf der Wirksamkeit des Sittengesetzes in der Vernunft; nur dass Crusius dieses und die Ableitung jener Wahrheiten aus demselben nicht mit hinlänglicher Schärfe und Vollständigkeit dargelegt hat.

Jerusalem, Mendelssohn, Platner, Spalding, stützen sich bey ihren moralischen Gründen für

*) Crusius Entw. d. nothw. Vernunftwahrh. § 482 — 485.

die Unsterblichkeit der Seele auf nichts anders, denn auf die durch die Wirksamkeit des Sittengesetzes sich dem Menschen aufdringende Einsicht der Nothwendigkeit eines moralischen Weltplans.

„Ob meine Natur einfach, oder materiell, sagt Jerusalem *), ob sie von meinem Körper unterschieden, mit demselben einerley sey, auf diesem metaphysischen Puncte beruht meine Hoffnung gar nicht; sie ist unmittelbar auf die Natur Gottes, und darauf gegründet, dass die Welt nicht ohne fortdauernde vernünftige Geschöpfe fortdauern, und dass ein weiser Gott solche Naturen, die er selbst so gemacht, dass sie in seiner Verherrlichung ewig fortwachsen können, die ihn ewig lieben zu können wünschen, dass er die nicht wieder zernichten kann, ehe sie die Vollkommenheit erreicht, wozu sie in ihrer Natur die Anlage und das Versprechen finden."

„Die Anlagen und Anfänge einer moralischen Regierung, sagt Spalding **), sind unläugbar da. In der ganzen Natur führt uns alles darauf, dass Rechtschaffenheit und Glückseeligkeit zusammen gehören, und auch allemahl zusammen sind, so oft nicht äusserliche Hinderungen dieses sonst so wesentliche Band zerreissen. Ein solcher allgemeiner Hang zur Ordnung wird einmahl müssen durchgesetzt werden; und

*) Jerusalem in s. Betracht. S. 247 — 249.
**) Spalding üb. d. Bestimmung d. M. S. 54. 55. (A. A.)

nur dieser Ausgang allein hebt die Verwirrung und den Widerspruch, der sonst unauflöslich bleiben würde."

„Unsre Seele, sagt Mendelssohn *), gehört als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu seyn. Der Anfang ihres Daseyns ist ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig, ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche seyn würde, wenn sie auf dem Wege zur Vollkommenheit gehemmet, und zurück gestoßen werden sollten."

„Enthält das gegenwärtige Leben, sagt Platner **), die ganze Bestimmung des Menschen, so ist der Vorzug der Vernunft, (die Gottheit zu denken, und die Unsterblichkeit zu erwarten,) ohne Endzweck; und es würde zur Glückseeligkeit des irdischen Daseyns, auch für den Menschen, mehr nicht erfordert, als Sinnlichkeit, und eine aus sinnlichen Erfahrungen und Trieben zusammen-

*) Mendelssohn im Phädon S. 183. (3. A.)
**) Aphor. I. Th. 1180. 1181.

gesetzte thier-menschliche Klugheit. Denn abgerechnet den Gebrauch, welchen der Mensch von der Vernunft macht zur Erreichung einer höhern Bestimmung; so ist sie ihm mehr hinderlich, als behülflich zur gegenwärtigen Glückseeligkeit, weil sie allenthalben mehr auf Versagung führt, als auf Genuss, und viele Neigungen zum Genuss auslöscht durch den Gedanken der Gottheit und einer wichtigern Bestimmung. — Der unsern Sinnen vorschwebende Anblick zahlenloser Himmels-Systeme ist mittelst der Schlüsse, auf welche dieser Anblick führet, offenbar eine höhere Hinweisung zu dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, und eine vorher gegönnte Offenbarung des grossen Plans der Schöpfung, und des wichtigern Antheils, welchen der Mensch, sowohl an der Einsicht, als auch an der Bewirkung dieses Plans haben soll, in einer vollkommnern Erkenntniss des höchsten Wesens, in einem reinern Genuss und in einer wirksamern Beförderung der Glückseeligkeit."

Was ist, wenn man auf den innern Grund geht, gleichsam die beseelende Kraft aller dieser Räsonnements? — Nichts anders denn die Wirksamkeit des moralischen Vernunftgesetzes, wiefern sie sich in der Entwerfung des Plans einer vollkommen moralischen Welt und der Einsicht der moralischen Nothwendigkeit seiner Ausführung entwickelt. — Ich hätte noch vorzüglich *Reimarus* *) anführen können, wenn in seiner in der That etwas wässerichen Betrachtung über die Unsterblichkeit eine

*) Natürliche Religion X. Abh.

so kraftvolle Stelle vorkäme, welche ich an die Seite jener angeführten hätte ausheben können. Indessen ruht auch *Reimarussens* Räsonnement auf demselben Grunde, nämlich *der Vernunftnothwendigkeit, moralische Endzweckmässigkeit und Harmonie* unnachlassslich für die Welt und Menschheit zu fordern.

Herr Hofrath *Kästner* *) hat die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele auf eine neue sinnreiche Weise an die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes geknüpft. Sein Beweis geht von der unumschränkten Macht Gottes über die Geschöpfe, und der durchgängigen Abhängigkeit dieser von derselben aus. Er zeigt, dass, wenn die Seelen sterblich wären, dadurch die Macht Gottes eingeschränkt, und die Menschen unabhängig von dem Einflusse derselben würden, indem sie sich durch Selbstmord der Herrschaft Gottes entziehen könnten. Man bemerkt leicht, dass auch diese Wendung sich am Ende ganz auf die Gesetzgebung und Forderungen der praktischen Vernunft stützt. Wenn es widersinnig ist, dass die vernünftigen Wesen sich der göttlichen Macht und Oberherrschaft entziehen können sollten, so ist es das nur in sofern, in wiefern es widersinnig ist, dass der Plan einer moralischen Welt nicht ausgeführt werde, und wiefern diess nicht möglich seyn kann, wenn die vernünftigen Wesen sich vernichten können.

So gewiss als alle von der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Regierung und Vorsehung Gottes

*) S. einige Vorlesungen von Kästner. S. 8.

hergenommene Argumente für die Unsterblichkeit auf einem und demselben Grunde, der unwandelbaren Natur der moralischen Vernunft ruhen, so gewiss muss ihre Wirksamkeit auf die menschliche Ueberzeugung unwiderstehlich seyn. Alle Beweise hingegen, *hergenommen von bloss metaphysischen und pneumatologischen Eigenschaften Gottes sind für unsre Ueberzeugung todt und kraftlos, indem sie weder der objectiven noch der subjectiven Wahrheit fähig sind.* Wenn es die Gränzen dieser Schrift erlaubten, so würde ich meine Behauptung an dem Beyspiele des Campe'schen neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bestätigen, welcher von der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorstellungen hergenommen ist *).

Neunzehnte Betrachtung.

Ueber den Begriff der Schöpfung.

Der Begriff der Schöpfung war von jeher eine Klippe für die philosophischen Theologen; eine Klippe, an welcher viele, selbst scharfsinnige Männer scheiterten. Wenn wir in den neuesten Zeiten äusserst wenige Beyspiele solcher Schiffbrüche finden, so ist die Ursache davon nicht sowohl gründliche tiefsinnige Erforschung des Gegenstandes, als

*) Campe Vers. e. neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Mus. 1780. B. II. S. 195.

vielmehr die gänzliche Umgebung desselben, bald auf Bequemlichkeit, bald auf Schlauheit, bald auf den kurzsichtigen Wahn gegründet, als ob die ganze Untersuchung eine unnütze Spitzfindigkeit betreffe, deren Verfolgung man sich am nützlichsten ganz entziehe.

Mir scheint die richtige Bestimmung des Begriffs der Schöpfung ein wesentliches Erforderniss für die Consequenz und Vollständigkeit eines Systems der natürlichen Religionswahrheiten. Kann man ihn nach dem Beweise, welchen man vom Daseyn Gottes gegeben, und dem Begriffe, welchen man von Gott selbst aufgestellt hat, nicht befriedigend für jede gerechte Forderung der Vernunft bezeichnen, so liegt zuverlässig eine Falschheit im Beweise des Daseyns, und der Angabe des Begriffs Gottes. Denn ein genugthuender Begriff der Schöpfung muss sich nach der Natur der Sache daraus von selbst ergeben. Wenn man aber über das Daseyn und den Begriff Gottes auf das gründlichste gehandelt hat, so ist man in Gefahr, die Grundfeste aller aufgestellten Wahrheiten selbst zu untergraben, sobald man einen Begriff der Schöpfung wählt, welcher mit der Natur Gottes, im wahren Sinne des Gedankens, nicht harmoniret.

Durch Entwickelung des Beweisgrundes für das Daseyn Gottes ist die Ueberzeugung befestigt worden, dass der letzte Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem

nothwendigen allerrealsten Wesen liege, und dass dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Der Beweisgrund ist eine vollkommene subjective Wahrheit, und die Ueberzeugung, die er bewirkt, Ueberzeugung des Glaubens. Wir erfahren also dadurch keinesweges die Art und Weise, nicht das Wie des Gegründetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Princip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen. Wenn dem also ist, so kann die Schöpfung, als Resultat des in der Gottheit befindlichen letzten Grundes des Daseyns der Welt, der Art und Weise nach, durch Vernunft eben so wenig eingesehen werden; sie ist also der Natur der Sache nach für immer unbegreiflich.

Der philosophische Begriff der Schöpfung soll diesemnach nicht die Schöpfung erklären, und begreiflich machen, sondern den unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstellen, das fest und bestimmt in sich befassen, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, des Schöpfers, Haupt-Moment ist, und alle Vorstellungs-Arten aus seinen Gränzen ausschliessen, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen *).

*) Man verzeihe mir, wenn ich bey dieser Betrachtung einige Mahle meines Programms gedenke: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? nicht, als ob ich mir selbst in selbigem so ausserordentlich gefiele, sondern der Erläuterung und Rechtfertigung wegen, Letztere

Unphilosophischer kann man in der That nicht verfahren, als wenn man durch den Begriff, welchen man von der Schöpfung giebt, ein Begreifen des Gegenstandes bewirken will, und es müssen solche Unternehmungen eben so unglücklich ausfallen, wie alle Versuche, das Unbegreifliche begreiflich vorzustellen. Unglaube an dem Gegenstande, Aufhebung oder Entstellung der wesentlichsten Begriffe sind die unausbleiblichen Folgen *).

bin ich mir um so mehr schuldig, da diese Schrift für so manche, selbst scharfsinnige Männer, wie ich leider erfahren müssen, eine Thorheit gewesen und es noch ist. — Ich hielt bey Uebergabe derselben in den Druck nicht für nöthig, ausdrücklich zu erinnern, dass ich die Formel creatio ex nihilo im Sinne der vernünftigen Theologen und Philosophen nähme, nach welchem sie nicht Schöpfung aus dem Nichts, als der Materie, dem Schöpfungsstoffe, sondern eine ganz unmittelbare Schöpfung bedeutet; eine Schöpfung, durch keinen Stoff, aus Gott genommen, oder ausser Gott vorhanden, vermittelt. In diesem Sinne stellte ich die Formel creatio ex nihilo als die beste, mit den Grundsätzen der Philosophie übereinstimmendeste vor, und erklärte mich gegen alle andre. Jetzt sehe ich wohl, dass es nöthig gewesen wäre, diess mit grossen Buchstaben umständlich anzugeben.

*) Es war also nicht um ein mysteriöses, theologisches Ansehn, sondern um die Wahrheit zu thun, als ich in meiner kleinen Schrift von den Gedanken ausging: „Sciscitanti mihi et perquirenti caussas, cur tot ac tanti philosophi in gravissima de natura Dei quaestione tam parum sibi constent, tamque saepe ridicule a se ipsi discrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti visa est, quod, quae comprehendi non posse, rei naturam, cognitionisque humanae terminos intuentes, certis-

Nach diesen Bemerkungen darf ich wohl behaupten, den *Begriff der Schöpfung bestimmen*, heisse nichts anders, als: *seine Ueberzeugung, daſs der letzte, alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten von jeder verfälschenden Vorstellungs-Art freyen Formel ausdrücken.* Wenn ich sage, der *alleinige Grund d. D. d. W.*, so wird damit das Bedürfniſs eines vorhandenen Schöpfungsstoffes, als der Gottheit unwürdig, so wie alle äuſsere Unterstützung ausgeschlossen. Wenn ich mich ausdrücke: *die Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes*, so beziehe ich mich vorzüglich auf die *reelle Verschiedenheit der Gottheit von der Welt*, als ein unnachlaſsliches Merkmal des richtigen Begriffes, welches auch schon in dem Gedanken eines nothwendigen, allerrealesten Wesens enthalten ist, wie ich mehrere Mahle erinnert habe.

Der Begriff der Schöpfung setzt einen bestimmten Begriff der Welt voraus, und in der That nicht bloſs den kosmologischen, sondern den teleologischen *), nach welchem die

me perspicere potuissent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus sensuum illustrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur necesse est, ut aut tollant ipsarum rerum veritatem, desperata comprehensione, nec quidquam, nisi quod percipi possit, assensione et fide dignum existiment, aut ut, quod saepius etiam fieri solet, notiones depravent et mutilent, aut stirpitus evellant."

*) Darin hatte ich, welches, so viel mir bekannt, nicht bemerkt worden, in der angeführten lateinischen

Welt als ein in sich vollendetes System der Wesen gedacht wird, in welchem die Vernunft Endzweck ist. S. d. XI. Betr.

Die Wahrheit folgender zwey Sätze entscheidet, glaube ich, über die ganze Sache.

§. 1.

Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens deutet einen letzten höchsten Grund an, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Daseyn zu bewirken, eines äussern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung etwa seines eigenen Stoffes, durch Ausgiessung, Ausstrahlung, Entwickelung desselben vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirksamkeit.

§. 2.

Der Begriff eines letzten Grundes der Moralität, eines Stifters des moralischen Weltsystems, und künftigen Ausführers des Planes davon, verträgt sich nur mit der Idee einer unmittelbaren Schöpfung in diesem Sinne. (§. 1.)

Schrift gefehlt, dass ich bloss den kosmologischen, den Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft, der Untersuchung zum Grunde legte. (p. IX.) Um bey gegenwärtigen Betrachtungen vor diesem Versehen um so gesicherter zu seyn, habe ich den Weltbegriff für die natürliche Theologie besonders behandelt. (S. d. II. Th. XI. Betr.)

Der Satz §. 11 ist so gewiss, als gewiss der Begriff des nothwendigen Wesens durch jede andre Vorstellungs-Art zerstöhrt wird. Dem *nothwendigen Wesen* kommt es zu, *letzter Grund* von allem Zufälligen zu seyn, also zu *wirken*, aber nicht sinnlicher, sondern *übersinnlicher* Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der ursachlichen Verknüpfung der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine *höchste sinnliche Ursache*, *an der Spitze aller Reihen sinnlicher Ursachen* zu denken; denn diess wäre gar kein Gedanke; sondern, weil sie für diese Reihen *sinnlicher Ursachen* sich einen letzten, *unbedingten Grund* vorstellen muss; also einen Grund, durch welchen Alles da ist, was sich in ursachlicher Verknüpfung darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf übersinnliche Weise bewirkt. Die Ursachen der Sinnenwelt nun bedürfen, um zu wirken, eines *Stoffes*, *woraus*, und eines *Zeitpunctes*, *worin*. Ohne diese ist für sie gar kein Wirken gedenkbar. Das *nothwendige Wesen* würde also zu einer *Ursache der Sinnenwelt* herabgesetzt werden, wenn man es diesen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das *nothwendige Wesen* zu seyn.

Um also die Ueberzeugung von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht durch Verfälschung und Untergrabung des Begriffes zu vernichten, müssen wir das Wirken desselben denken: 1) ohne *Zeit*, *worin*, und 2) ohne *Stoff*, *wodurch* es wirke. Der *grobe* Begriff eines sogenannten

Welt-Anfangs fällt also weg, ohne dass desshalb die Welt als ewig vorgestellt werden könnte, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens eben so wenig verträgt. Ferner erscheint der Begriff eines ausser Gott ewig vorhanden gewesenen, und von ihm bey der Schöpfung nur geformten Weltstoffes, als ganz unstatthaft, man denke sich diesen nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

Vielleicht aber könnte sich hier das Emanationssystem und der Pantheismus eindrängen; zwey Theorieen, welche ungemein viel Aehnliches haben. Beyde vermeiden die Leere des Nihilum, und die Grundlosigkeit des Chaos, indem sie, nur in verschiedenen Vorstellungs-Arten, die Welt aus der Gottheit selbst materialiter und formaliter hervorgehen lassen.

Allein, genauer betrachtet, findet sich, dass weder die eine noch die andre mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens verträglich ist.

Der Emanatist macht die Gottheit ihrer Wirksamkeit nach zu einer Ursache der Sinnenwelt, indem er sie ihren eignen Stoff verstrahlen oder ausgiessen läst; eine Handlung, völlig gleich den gröbsten Erzeugungen der geschaffenen endlichen Dinge, also schlechterdings nicht anwendbar auf den ersten Grund des Alls. Er unterwirft ferner bey seiner Vorstellungs-Art das nothwendige Wesen der Veränderung, unter deren Bedingung es aufhört zu seyn, was es ist. Er ist endlich nach seiner Meynung, gezwungen, die reelle Einheit Gottes und der Welt zuzugestehn,

muſs alſo das nothwendige Weſen und die zufälligen Dinge als Eins denken, wodurch unausbleiblich der Begriff eines nothwendigen Weſens zerſtöhrt wird. Den letzten Fehler dürften viele Freunde dieſes Syſtems nicht zugeſtehen; er liegt auch nicht im Ausdrucke deſſelben, wo er vielmehr kunſtlich verſteckt wird; allein er iſt damit als nothwendige Folge, bey ſtrenger Conſequenz verbunden. Denn es iſt nicht möglich, daſs etwas Weſentliches von Gott aus ihm hervorgehe und wirklich von ihm geſchieden werde.

Der ächte Spinoziſt geht zwar von der Vernunft-Idee des nothwendig daſeyenden Weſens aus, und ſtellt dieſelbe als Baſis ſeines Syſtems dar; allein offenbar hebt er durch die Behandlung und weitere Beſtimmung davon ſie ſelbſt auf. Da er in ſeiner Art conſequent iſt, und keine Folge ſeiner Theſis verſchweigt oder verbirgt; ſo fällt der Hauptfehler ſeines Syſtems ganz unzweydeutig in die Augen. Nämlich er erklärt geradezu das Nothwendige Weſen und die *zufälligen Dinge für Eines; läugnet im Grunde damit das Daſeyn Alles Zufälligen, und iſt eben deſshalb genöthigt, auch das Nothwendige aufzuheben.* Dieſer Hauptfehler erzeugt ſehr natürlich mehrere andre, z. B. daſs die charakteriſtiſchen Merkmale der zufälligen Dinge entweder geläugnet, oder dem nothwendigen Weſen ſelbſt zugeeignet werden müſſen, welches beydes im Spinoziſmus offenbar geſchieht.

So ergiebt ſich alſo, daſs man ſich, in Gemäſsheit der Vernunft-Idee des nothwendigen

Wesens über die Schöpfung nicht anders auszudrücken dürfe, denn so, daſs man den Gedanken, der letzte Grund des Daseyns der Welt liege in einem von ihr reell verschiedenen Wesen, der Gottheit, festhalte, zugleich aber erkläre, daſs dieses Gegründetseyn des Daseyns der Welt in der Gottheit nicht gedacht werden könne nach der Form der ursachlichen Verknüpfung und Erzeugung der Sinnendinge, sondern als ein völlig übersinnliches, zwar gedenkbares, aber unerkennbares und unbegreifliches Gegründetseyn.

Im zweyten §. wird behauptet, die Idee Gottes, als *Urgrundes aller Moralität*, *Stifters des moralischen Weltsystems und künftigen Ausführers* des Planes davon lasse keinen andern Begriff der Schöpfung zu, als den, welchen ich eben aus der Idee des nothwendigen Wesens hergeleitet habe. Vorzüglich zeigt sich dieſs an der Vorstellung der Schöpfung als einer bloſsen Bildung eines ewigen Chaos, und an jener, welche der Emanatismus und Spinozismus geben. Zwey Bemerkungen werden hinreichen, um es von beyden einleuchtend zu machen. 1) Sollen wir Gott, als Urgrund aller Moralität, als Stifter des moralischen Systems, und künftigen Ausführer des Planes davon denken, wie wir denn, wenn das Wort Gott nicht ein Spiel seyn soll, müssen; so ist unumgänglich nöthig, daſs wir Gott, unumschränkte und freye Macht über das Weltsystem zueignen, das Weltsystem ganz allein von ihm abhängig vorstellen. Dieſs ist bey der Anneh-

me eines ewigen Chaos nicht möglich, denn nach ihr ist die Gottheit selbst von dem Weltstoffe gewissermaassen abhängig, und durch ihn eingeschränkt. 2) Nach den Systemen des **Emanatism** und **Spinozism** wird das moralische System in ein Puppenspiel verwandelt, welches die Gottheit in sich selbst, und mit sich selbst treibt. *Freye, moralisch verbundene* Wesen müssen im strengen Sinne des Wortes *geschaffen* seyn, müssen ohne *reellen* Zusammenhang mit ihrem *schöpferischen* Grunde für sich bestehen. Im Systeme des Emanatism muss die Gottheit Theile ihrer selbst aufhören lassen, Theile ihrer selbst zu seyn, und sie eine eigne Substantialität annehmen lassen, wenn eine Welt moralischer Wesen resultiren soll. Wer mag sich aber Jenes gedenken, ohne auf Widersinn zu gerathen? Im Spinozismus wird ganz unverdeckt der Stifter der Moralität, der Gesetzgeber, mit den moralisch verbundenen Wesen identificirt, welches doch, wenn irgend etwas, (nicht unbegreiflich sondern) sinnlos ist.

Gehe man auf dieselbe Weise andre Vorstellungsarten durch, und man wird finden, dass sich mit dem Begriffe des *moralischen Gottes* nur der Begriff eines *unmittelbaren Schöpfers* im strengen Sinne, wie er aus der Natur des nothwendigen Wesens folgt, verträgt *). Wiefern nun kein andrer als dieser Begriff in der Formel *creatio ex nihilo*, Schöpfung aus Nichts, liegen kann, so ist sie, in Beziehung auf ihren Inhalt, die beste.

*) Diesen so wichtigen Punct §. 2. hatte ich in dem angeführten Programm ganz vernachlässigt.

Anhang

einiger Bemerkungen vorzüglich gegen die Vorstellung der Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos, gegen die Emanationslehre und den Spinozismus.

Man sollte kaum glauben, dass es in unsern Zeiten, wo man soviel für die Harmonie der Vernunft thut, noch enthusiastische Freunde des Chaos gebe. Allein in der That ist es so, und desshalb erlaube ich mir noch einige Bemerkungen über diejenige Vorstellungsart der Schöpfung, nach welcher man sich darunter nur die Bildung eines ewigen Chaos denkt. Nichts anders als eine grobe Vermengung der Wirkungsweise eines ersten Grundes und einer *Ursache in der Sinnenwelt* kann diese so unphilosophische Theorie veranlassen. Denn man denkt sich nach derselben die Gottheit bey ihrem Bewirken der Dinge, mit demselben Bedürfnisse eines äussern Stoffes, von dem die Ursachen der Sinnenwelt abhängig sind. Ich brauche nicht erst zu zeigen, wie wenig sich dieses mit der Natur eines nothwendigen Wesens verträgt.

Die Vertheidiger der Schöpfung, als der Bildung eines Chaos, müssen dieses Chaos, als neben der Gottheit und unabhängig von ihr ewig vorhanden gewesen vorstellen. Die Gottheit ist also nach ihrem Begriffe nicht Grund von Allem, nicht Grund des Stoffes, sondern nur Grund der Form der Welt; mit einem Worte, sie ist nicht

Gottheit; nur ein *Baumeister*, ein *Bildner*. Sie müssen ferner diesem Stoffe alle inwohnende Kraft für gesetzmäsſiges Wirken, alles Vermögen der Form absprechen, müssen sich also unter ihm ein blosses Passivum denken. Hier fragt es sich: 1) ob überhaupt ein solcher Stoff gedenkbar sey? 2) ob ein solcher Stoff der Gottheit nur das mindeste habe helfen können? Und beyde Fragen müssen mit Nein beantwortet werden. Endlich müssen sie zugestehn, dass sie das Princip des zureichenden Grundes auf das gröbste vernachlässigen, indem nach ihrer Vorstellung der Stoff der Welt ohne allen Grund ist *). Wenn sie nun aber durch die Vernunft gezwungen sind, für die Form der Welt einen Urgrund anzunehmen, wie können sie sich von der Nothwendigkeit losmachen, einen gleichen für den Stoff derselben zu suchen? Wer sich einen Weltstoff ohne Urgrund denken kann, dessen Vernunft sollte auch nichts gegen eine Weltform ohne Urgrund einwenden.

Die *Emanationslehre* ruht mit dem *Spinozismus* auf einer und derselben Basis. Beyde setzen ein

*) Im angef. Progr. habe ich mich kurz darüber ausgedrückt: Patet turpiter labi, qui Deum, ut procrearet mundum, parata ab aeterno materie usum esse statuunt. Hi enim primo, revera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non est procreator, sed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certe et vi carentem accipiunt, qualis vereor, ut cogitari possit, aut ut ullus ejus sit ad procreandum usus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipsum necessitatis alienae et externae lege vinciunt. (p. XIV.)

nothwendiges Wesen, einen *Urgrund der Welt* als unbezweifelt voraus; die Verkennung des Begriffs eines *nothwendigen Wesens*, und die Vermengung der Wirkungsweise dieses Urgrundes mit *den Ursachen der Sinnenwelt*, verleitet beyde zu ihren unhaltbaren Vorstellungsarten. Das falschverstandene und falschangewendete *ex nihilo nihil fit* ist also nicht blofs Entstehungsgrund des Spinozism, sondern eben so gut auch der *Emanationslehre.*

Dieses *ex nihilo nihil fit* ist aber nicht der alleinige Grund der Entstehung beyder Theorieen, sondern zugleich auch *die Einsicht der Sinnlosigkeit eines ewigen Chaos.* Der Emanatist und Spinozist denken sich die ganze Sphäre der Möglichkeit als eingeschränkt auf die drey Vorstellungsweisen: Schöpfung aus Nichts, als dem *Materiali*; Schöpfung als Bildung eines ewigen Chaos; Schöpfung als Veränderung und Behandlung des eigenen Stoffes der Gottheit. Beyde verwerfen *Schöpfung aus Nichts;* nach dem Sinne, den sie hineinlegen, mit völligem Recht; beyde verwerfen, als ganz unvernünftig, die *Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos;* wieder mit gutem Grunde; und nun bleibt ihnen, nach ihrer Voraussetzung und Uebersicht der Möglichkeiten, nichts als die dritte Vorstellungsweise übrig, *Schöpfung, als Veränderung und Behandlung des eignen* Stoffs der Gottheit, als Modification ihres Wesens selbst.

Der Emanatist und Spinozist verdienen allem diesem zu Folge in der Philosophie mehr Achtung, als die Vertheidiger der *Schöpfung aus Nichts im groben Sinne*, (wo das Nichts als Stoff gedacht wird,) und die *Freunde des ewigen Chaos*.

Unerachtet jener Gleichheit aber, welche nicht zu verkennen ist, entfernen sich beyde Theorieen im Fortgange ihrer Behauptungen wesentlich von einander *).

Der Geist des ganzen *Kabbalismus*, in welchem sich die *Emanationslehre* am ächtesten findet, geht darauf hinaus, dass Alles, was ist, aus dem *Allquell* eines unendlichen *Lichts*, *Geistes*, und *Lebens* entsprossen sey **). Die *Schöpfung der Welten* ist demselben eine Offenbarung der an sich verborgenen Gottheit; eine Fortleitung der Licht- und Lebens-Kräfte des Unendlichen zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen Graden. Ueber Alles, und vor Allem setzen die Kabbalisten einen Ur-

*) Die ächte wahre Emanationslehre findet sich in den Schriften der Kabbalisten. Eine daraus geschöpfte, treffliche Darstellung derselben verdanken wir dem Herrn Kleuker in seiner Preisschrift: *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten.* Riga 1786. Und zwar hat er seine Darstellung nicht aus spätern, sondern aus den ältesten von denen uns bekannten Quellen der Kabbala hergenommen, besonders aus den drey Soharischen Büchern, dem lib. Mysterii, der Idra magna, und Idra parva, welche man in der Cabbala denudata T. II. beysammen findet. — S. vorzüglich S. 7—22.

**) Kleuker S. 7.

ersten, den sie auch schlechthin den Unvergleichbaren, Unbegreiflichen und Unnennbaren heissen. Ihm geben sie die Eigenschaften einer absoluten Unendlichkeit nach Zeit und Raum, der Verborgenheit, des Allgenusses. Schon im Zustande seiner Verborgenheit, d. i. vor der Schöpfung, war in ihm, dem Unendlichen, alles enthalten, wiefern sein ewiger Verstand, oder seine Weisheit, das Ideal alles Möglichen und Wirklichen, so wie sein Geist das Leben aller Leben ist. Beyde bleiben ewig in dem Unendlichen verborgen, sie enthalten aber den wesentlichen Grund aller *Eradiationen* von *Licht*, *Geist* und *Leben* *).

Dieser ganzen Vorstellung liegt der richtige metaphysische Begriff der Gottheit zum Grunde. Aber es wird an denselben eine Schilderung der Schöpfung geknüpft, welche mit ihm nicht harmoniret.

Zwar suchen die Emanatisten das Harte ihres Hauptgedankens 1) dadurch zu mildern, dass sie die Gottheit die einzelnen zähl- und nennbaren Dinge, die Individuen nicht unmittelbar erschaffen lassen; 2) dass sie sich der feinsten Bilder bedienen, um die auffallende Grobheit ihres eigentlichen Gedankens zu verbergen. Allein man durchdringt diese Spitzfindigkeiten ohne grosse Anstrengung. Was das 1. betrifft, so stellen sie allerdings die Schöpfung so vor: „die erste Handlung der sich offenbahrenden Gottheit geschah durch

*) Kleuker S. 8.

einen Strahl, der als urwesentlicher Grund und Anfang aller Wirklichkeit die zwiefache *Urkraft der Zeugung* und *Empfängnifs* in sich vereinigte. Durch diese zwiefache Urkraft entstand der *Anfang* und *Inbegriff* aller Schöpfung, die *Erstgeburt* und *Allform* aller Wesen, das Licht aller Lichter und das Leben aller Leben. Dieser Erstgebohrne Gottes ging zwar von Gott aus, aber er bleibt auch durch jenen Urstrahl mit dem Unendlichen innigst verbunden; und dieser Erstgebohrne, das allumfassende Urbild, der Abglanz des unendlichen Ewigen, die Summe aller Wesen, ist der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge. Durch ihn entstand vermittelst der Eradiation das All der Dinge, indem seine Gotteskraft sich in alle Grade des Lichts, in alle Stufen der Geister, und in alle Arten des Lebens ausdehnte." Allein diese Vorstellung kann zwar das Auffallende des Fehlers im System gewissermaasfsen mindern; aber die Vernunft auf keine Weise befriedigen. Wenn gleich die einzelnen Dinge nicht unmittelbar von der Gottheit, sondern durch den Erstgebohrnen ausgestrahlt werden, so gehört dennoch der Stoff zu ihnen der Gottheit wesentlich an, sie sind aus göttlichem Stoffe gebildet. Und so wie die Gottheit bey der Ausstrahlung nothwendig Veränderung erleiden mufs, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens nicht verträgt; so bleiben die Ausstrahlungen in ihr, und mit ihrem Wesen unaufhörlich verbunden; sie, die Gottheit und die Welt sind also Eins, eine

Folge, deren Unstatthaftigkeit bereits mehrere Mahle beleuchtet worden. 2) Die Emanatisten der Kabbala vorzüglich bedienen sich der feinsten Bilder, um ihre grobe Vorstellungsart gewissermaaſsen zu vergeistigen. Die erste Handlung der sich offenbarenden d. i. schaffenden Gottheit nennen sie ein Reden, dieſs geschah *per bilancem*, oder auch durch einen Punct und Strahl. Am allerwesentlichsten ist dem Systeme das Bild des Ausstrahlens, des Ausflieſsens des Lichtes. Allein wiewohl man der so schönen Anwendung und Durchführung dieser Bilder seine Bewunderung nicht versagen kann; so muſs man doch auch zugestehn, daſs die ganz grobe Vorstellung einer sinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Ursache in Raum und Zeit, umsonst hinter sie versteckt wird, daſs man sie vielmehr, ohne groſsen Scharfsinn aufwenden zu dürfen, augenblicklich entdecket.

Der Emanatismus ist vorzüglich in zwey wesentlichen Stücken vom Spinozismus verschieden: I. wird in ihm ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpferkraft, in der Sprache der Kabbalisten, der Verborgenheit Gottes, angenommen; II. wird in ihm die Gottheit vorgestellt, als wahre Intelligenz, von deren Verstande und Weisheit der Plan der Welt abhängt. Beydes ist nach dem Systeme des Spinozismus nicht möglich. Zwey scheinbare Verschiedenheiten fallen weg, wenn man etwas schärfer nachdenkt. 1) Im

Emanatismus vermittelt der Erstgebohrene die Erzeugung der endlichen einzelnen Dinge, der Individuen, und ihren Zusammenhang mit dem Urersten, der Gottheit. Im Spinozismus werden die Modificationen der Substanz auch nicht unmittelbar aus dieser abgeleitet, und eben so wenig als unmittelbar mit ihr zusammenhängend vorgestellt; beydes wird durch die *attributa* der *unendlichen Ausdehnung*, und des *unendlichen Denkens* vermittelt. 2) Im *Emanatismus* wird noch eine gewisse reelle Verschiedenheit Gottes und der Welt behauptet. Allein diese muss, wenn man auf strenge Consequenz dringt, völlig aufgegeben und wahre Identität Gottes und der Welt zugestanden werden, wie sie sich im Spinozismus findet. Im Spinozismus wird eben sowohl als in jenem Systeme eine gewisse Verschiedenheit der Creaturen und der Substanz behauptet, und Spinoza eifert besonders in einigen Briefen nachdrücklich gegen den Vorwurf, als ob ihm Gott und Creaturen *natura naturans* und *naturata* völlig Eins wären. Allein der Unterschied ist auch hier nur spitzfindig erkünstelt, und fällt bey schärferer Ansicht weg *).

*) Ein scharfsinniger Gegner, Oldenburg, forderte unter andern Spinoza'n in einem Briefe auf, sich wegen des Anscheins, als ob er Gott und Natur nicht unterscheide, bestimmter zu erklären. (Opp. posth. ep. XX.) Darauf antwortete Spinoza unbefriedigend genug ep. XXI.: „Deum rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et aude-

Man hat sich nicht selten über den Spinozismus ausgedrückt, es werde in ihm eine ewige Schöpfung angenommen; dieser Ausdruck ist in jeder Rücksicht fehlerhaft, ja, man kann sagen, offenbar widersinnig. Eine ewige Schöpfung ist ein Unding. Denn der Begriff Schöpfung schliesst den Begriff des Ewigen aus. Zur Bezeichnung des Spinozismus, dessen wahres Wesen in der Läugnung alles Schaffens besteht, passt er vollends gar nicht.

Ich habe beyden Systemen, dem des Emanatismus, und jenem des Spinozismus den Vorzug vor der Hypothese der Bildung eines ewigen aussergöttlichen Chaos, und jener einer sogenannten ewigen Schöpfung zugestanden. Soll ich aber den Werth jener beyden Systeme selbst schätzen, so gestehe ich, dass mir die Vernunft im Spinozismus weit consequenter zu verfahren scheint, als in der Emanationslehre.

Die Widersinnigkeit der grob ausgelegten *creatio ex nihilo* und eines ewigen aussergöttlichen Chaos haben, wie ich bereits gezeigt, Emanation und Spinozismus verursacht. Allein beym Spinozismus findet sich nun noch der ihm eigenthümliche Entstehungsgrund, nämlich: die geglaubte Unmöglichkeit eines Uranfangs der Welt

rem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet. Attamen, quod quidam putant Tractatum theologico-politicum eo niti, quod deus et natura, per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt, unum et idem sint, tota errant via.

und eines ihm vorhergegangenen ewigen Zustandes der Ruhe der Schöpferkraft Gottes. Spinoza wollte also dreyerley in seiner Theorie vermeiden: 1) das *nihilum* als einen Stoff für die Allmacht; 2) das ewige Chaos; 3) einen Uranfang der Welt; zwey Dinge hingegen in derselben vereinigen: 1) einen zureichenden Urgrund der Welt; 2) die Endlosigkeit der Caussalreihen, als in welchen die Natur erscheint. Das *nihilum* und ewige Chaos vermied er, indem er die Geschöpfe aus dem Wesen der Gottheit selbst hervorgehn liess, als welche nach ihm sich entwickelt in alle mögliche Formen der Ausdehnung, und des Denkens, ihrer sich innig durchdringenden Eigenschaften. Den Uranfang vermied er, indem er der Gottheit ewige Wirksamkeit im Entwickeln ihres Wesens, nach der unendlichen Fülle möglicher materieller und geistiger Modificationen zuschrieb. Den zureichenden Urgrund der Welt vereinigte er mit der Endlosigkeit der Caussalreihen, nahm also zugleich einen Urgrund der Welt, und zugleich die Ewigkeit der Welt an, indem er die Gottheit als den ewigen, aber auch ewig wirksamen und inwohnenden Urgrund der Weltwesen darstellte.

Allein wiewohl eine unkritische speculative Vernunft, durch diese kunstvolle Vermeidung so gefährlicher metaphysischer Klippen, und diese eben so kunstvolle Vereinigung unvereinbar scheinender Vorstellungen im System des Spinozismus, zur Bewunderung gestimmt und wirklich dafür

eingenommen werden muſs; ſo durchdringt dennoch eben ſo gewiſs dieſelbe Vernunft beym Lichte einer gründlichen Kritik die ſpitzfindige täuſchende Combination deſſelben ſehr bald, entdeckt ſehr bald, daſs bey denſelben der Grundbegriff, auf welchem Alles ruht, zerſtöhrt, und Begriffe vereinigt werden, welche ſich ſchlechterdings nicht zuſammen vertragen.

Spinoza vermeidet das Nihilum, das ewige Chaos, und den Uranfang; dafür wählt er eine Methode, bey welcher das nothwendige Weſen nichts weniger als ſein Weſen ſelbſt verliert. Er unterwirft es einer ewigen Veränderung; denn wiewohl er behauptet, die Subſtanz bleibe immer dieſelbe, ſo muſs er doch zugeſtehn, daſs ſie ſich in einem beſtändigen Wechſel der Form nach verſchiedenen Zuſtänden befindet, indem ſie ihre unendliche Fülle möglicher Entwickelungen und Bildungen in Ausdehnung und Denken entfaltet. Dieſs verträgt ſich aber mit der Natur eines nothwendigen Weſens ſo wenig, daſs man den Begriff deſſelben aufzugeben gezwungen iſt, ſobald man es jenen Zuſtänden unterwirft. Spinoza muſste, um ſeiner Theorie Feſtigkeit zu geben, nicht bloſs dogmatiſch einſchärfen, der Urgrund ſey immer derſelbe, immer unwandelbar, und unveränderlich, während er ſich zugleich unaufhörlich entwickelt, er muſste vielmehr auf das allerwenigſte zeigen, wie ſich dieſes gedenken laſſe. Nun enthält die reine Vernunft-Idee Urgrund, allerdings das Merkmal der Unwandelbarkeit, aber zugleich auch das Merkmal

der wirklichen Verschiedenheit von den Wirkungen, ohne welches jenes nicht Statt finden kann. So lange Spinoza das letztere weg läfst, mufs er auch auf das erstere Verzicht thun, und demnach sogar das Nothwendige Wesen selbst aufgeben. — Spinoza vereinigt, künstlich genug, den Begriff des Urgrundes und die Vorstellung endloser Caussalreihen; aber es gelingt ihm nur dem Anschein nach, und der Anschein sogar verschwindet, so bald man bemerkt, dafs der Begriff des Urgrundes durch eine solche Vereinigung ganz aufgehoben wird.

Wenn man das System Spinoza's so beleuchtet, so ist es nicht schwer, sein Verdienst, als Metaphysikers, zu bestimmen. Es ist bey aller Nichtigkeit seiner Resultate, gröfser, als aller dogmatischer Metaphysiker vor ihm und nach ihm. Nämlich Spinoza ist, in seiner Art, was kein Anderer derselben ist, streng consequent, und eben die Consequenz, mit welcher er seine Voraussetzungen bis auf das Aeufserste verfolgt, verursacht, dafs sich die Resultate, auf welche die speculative Vernunft gelangen mufs, wenn sie ohne Kritik ihres Vermögens, über die Ideen des Unbedingten, wie über Dinge an sich philosophirt, in ihrer widersinnigen, empörenden Form darstellen. Spinoza's wahres Verdienst liegt also darin, dafs er auf einem Wege, und in einer Richtung der Speculation, welche zu keinem andern Ziele, als zum Widersinne führt, mit männlicher Festigkeit, und übereinstimmend mit seinen Principien, bis zum Widersinne fortschritt, wäh-

rend andre auf halbem Wege stehen blieben. Diess Verdienst ist in unsern Zeiten erst ganz einleuchtend geworden, da fast zugleich, auf der einen Seite durch die Bemühungen mehrerer Forscher der philosophischen Geschichte der Spinozismus in seine Rechte eingesetzt wurde, auf der andern Kant alle metaphysische Systeme über Welt und Gott der schärfsten Vernunftkritik unterwarf, und die gemeinschaftliche Verirrung, auf welche sich alle gründeten, mit den vollständigen Documenten an den Tag legte *).

Ich kann diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch der von gewissen Weltweisen unsers Zeit-Alters gewagten Behauptung zu gedenken: „*alle dogmatische Metaphysik über Welt und Gott führe zum Spinozismus.*" Wenn ich meine wahre Ueberzeugung sagen soll, so muss ich gestehen, dass jede Metaphysik über die Welt und ihren Urgrund, in welcher man Welt und Urgrund als Dinge an sich behandelt, ohne jedoch den Unterschied der Vernunft-Ideen Welt, und Urgrund von den Verstandesbegriffen eines Ganzen und einer Ursache der Sinnenwelt gründlich und bestimmt gefasst zu haben, vom Spinozismus unausbleiblich überwältigt wird, wenn nicht Kritik der Vernunft Ausgleichung

*) Es wird immer eine der merkwürdigsten Begebenheiten in der philosophischen Welt bleiben, dass ungefähr zu einer und derselben Zeit Jakobis Briefe über die Lehre des Spinoza, und Kants Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik erschienen.

vermittelt, indem sie den entgegegensetzten Partheyen aus der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens ihr gemeinschaftliches Missverständniss darthut. Ausserdem kann der Spinozism allein sich rühmen, dass in ihm die Vernunft-Ideen: Welt und Urgrund, rein aufgefasst, und von den Verstandesbegriffen eines Ganzen, und einer Ursache der Sinnenwelt richtig unterschieden werden.

Spinoza verdient also desshalb keinen Vorwurf, dass er der in Beziehung auf die Schöpfung herrschenden Metaphysik seines Zeitalters widersprach, und einen eigenen Weg ging; vielmehr zieht er unsre ganze Achtung auf sich, wenn wir bedenken, dass jene Metaphysik ihm nur einen Begriff von Schöpfung ansinnen wollte, welcher die Vernunft auf keine Weise befriedigt. Nämlich *der richtige Sinn des Begriffs der unmittelbaren Schöpfung konnte erst dann entwickelt und bestimmt gefasst werden, wenn durch eine wahre Theorie und Kritik der Erkenntnissvermögen die Formen der Sinnlichkeit und die Schemata des reinsinnlichen Denkens dargestellt waren.* Und da diess erst durch Kant geschehen ist, so *kann sich der richtige, präcise Begriff der Schöpfung aus Nichts, hergeleitet von seinen wahren Gründen, in keinem Weltweisen vor Kant finden, und ist nur erst durch seine Philosophie möglich worden.* Es könnte also dem Spinoza nur der einzige Vorwurf gemacht werden, dass er die Kantische Theorie des Erkenntnissvermögens nicht vor Kant erfunden.

Zwanzigste Betrachtung.

Ueber Gottes Regierung der Welt.

Der Vorzug der moralischen Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, zeigt sich besonders deutlich bey der Entwickelung des Begriffes der Weltregierung Gottes. Demonstrationen der Vernunft aus reinen Begriffen würden zu diesem Zwecke ganz unfruchtbar seyn, und die Betrachtung der physischen Natur für sich allein liefert, wie ich im Vorigen gezeigt habe, nur höchst zweydeutige Resultate. Wenn wir hingegen die ganze Kette religiöser Ueberzeugungen von dem Daseyn eines Sittengesetzes in den vernünftigen Wesen herleiten; so ergiebt sich der Plan der göttlichen Regierung im Ganzen auf das natürlichste.

1.

Der Begriff eines Regierers der Welt ist in dem wahren Begriffe Gottes selbst nothwendig enthalten, und zwar so, dass die vernünftigen Wesen sich das moralische Gesetz ohne alle Einschränkungen als Princip, und den vollständigen Zweck der moralischen Vernunft als Zweck der göttlichen Weltregierung denken müssen.

2.

Gott leitet und behandelt demnach die vernünftigen Wesen nach der Strenge der unwandelbaren sittlichen Gesetze, ohne Erhöhung, ohne Milderung, ohne Ausnahme.

3.

Der Endzweck der göttlichen Regierung ist das höchste Gut der Vernunft: **Tugend und Glückseeligkeit in Harmonie.**

4.

Alle vernünftige Wesen sind in diese göttliche Regierung eingeschlossen. Sie können aber nur in sofern und in dem Maasse von derselben, Zutheilung der Glückseeligkeit hoffen, als sie sich durch Gebrauch ihrer Freyheit und Ausübung des Sittengesetzes Verdienst erwerben.

5.

Die vernünftigen Wesen können von der göttlichen Regierung, in Beziehung auf das, was nur durch Freyheit möglich ist, nichts erwarten, nachdem ihnen die Gottheit Freyheit und moralische Vernunft gegeben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes also hat die Gottheit nur in sofern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch Verleihung des moralischen Gesetzes an die vernünftigen Wesen alles Gute derselben möglich gemacht hat.

6.

Die vernünftigen Wesen können also von der göttlichen Regierung nur das erwarten, was durch ihre Freyheit allein nicht möglich ist

7.

Wenn also die vernünftigen Wesen Gott als Weltregierer denken, so betrachten sie ihn als Schöpfer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der moralischen Vernunft, als Gesetzgeber für die freyen Handlungen ihrer selbst, als Richter derselben, und Vertheiler der Glückseeligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit.

8.

Die vernünftigen Wesen umfassen im moralischen Glauben den Plan der göttlichen Weltregierung im Ganzen. Allein sie würden vermessen handeln, wenn sie die Ausführung desselben im Einzelnen zu erreichen versuchten.

Diese Sätze scheinen mir keiner Erläuterung zu bedürfen. Ich gehe zu einer Untersuchung über, welche hier ihren rechtmäßsigen Platz einnimmt, nämlich der vom Uebel in der Welt, der Natur, den Arten desselben, der Uebereinstimmung des Daseyns davon mit dem Plane der göttlichen Weltregierung. Ohne mich auf Kritik der mancherley Systeme einzulassen, will ich, dem bisher genommenen Gange der Betrachtung gemäß, meine Ideen darüber entwickeln.

1.

Die Philosophie hat in Beziehung auf das Uebel in der Welt keine weitere Obliegenheit, als im Allgemeinen darzuthun, das Daseyn des Uebels sey nach dem moralischen

Plane der Welt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit durch Gott, vorher im Glauben gefasst seyn muss, in der jetzigen Epoche der Welt nothwendig, und als Mittel für den Endzweck Gottes anzusehn. Allein sie würde ihrer Gränzen ganz vergessen, wenn sie sich vornähme, die Art und Weise der Zusammenstimmung jedes einzelnen wirklichen Uebels mit dem Endzwecke Gottes begreiflich zu machen.

Die Betrachtung des Uebels in der Welt würde weit weniger zur Zweifelsucht und Freygeisterey in der Religion verleiten, wenn die im eben aufgestellten 1. §. enthaltene Wahrheit allgemein eingesehen und verbreitet wäre. Wenn ein Gott ist, welcher die Welt nach dem Plane seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Güte geschaffen, so versteht es sich von selbst, dass nichts durch ihn wirklich seyn kann, was diesem Plane durchaus widerspräche, aber zugleich auch, dass es dem eingeschränkten Blicke des Menschen nicht vergönnt ist, die Ausführungen desselben im Einzelnen zu übersehen, sie zu begreifen und zu erklären. Es muss demnach in der Sache des Uebels jede Vernunft zugestehn, dass die Philosophie das Ihrige befriedigend leistet, wenn sie zeigt, dass das Uebel nach dem göttlichen Endzwecke für die Welt nothwendig war, dass es als eine wesentliche Bedingung in dem Plane des Schöpfers liegt, dass der Glaube an die Endzweckmäfsigkeit des Uebels mit dem Glauben an Gott

ſo nothwendig verknüpft iſt, daſs derjenige, welcher glaubt, es könne das Uebel in der Welt fehlen, allen Endzweck und Plan der Welt, ja die Gottheit ſelbſt läugnen muſs.

Dieſe Art, über das Uebel zu philoſophiren, iſt von jener metaphyſiſchen Methode ſehr verſchieden, nach welcher man die Nothwendigkeit des Uebels aus dem Begriffe des Endlichen herleiten will. Dieſe Methode ſtützt ſich vorzüglich auf den falſchen Begriff des Uebels, nach welchem man es in eine bloſse Verneinung, oder Privation verwandelt. Allein jedes Uebel iſt eine Bejahung des Unangenehmen im Bewuſstſeyn, eine wirkliche Aufnahme eines Gefühls, von poſitivem Inhalt, ins Bewuſstſeyn. Daſs nun ſolche Zuſtände der lebenden Weſen nothwendig ſeyen, kann ſich unmöglich aus dem Begriffe des Endlichen ergeben. So wie ſich überhaupt aus einem reinen Verſtandesbegriffe kein Erfahrungsbegriff ergeben kann; ſo kann man eben ſo wenig aus dem Begriffe des Endlichen, der gar nichts von einer Beziehung auf das Begehrungs- und Gefühls-Vermögen enthält, das Daſeyn des Uebels, und die Nothwendigkeit davon für endliche Weſen herleiten.

Ich habe bereits in der Betrachtung über die phyſicotheologiſche Methode, verglichen mit der moraltheologiſchen, das Nöthige über dieſen Gegenſtand geſagt, und will nun in wenigen Worten den wahren Geiſt der moraltheo-

logischen Philosophie über das Uebel zusammenfassen. Die Moraltheologie stellt das Daseyn des Uebels als einen Gegenstand des göttlichen Willens auf, in wiefern die Realisirung des höchsten Gutes in einer Welt vernünftigsinnlicher Wesen der Endzweck desselben ist, zeigt, wie das Daseyn des Uebels in dem moralischen Plane Gottes enthalten ist, und wie man, ohne das Daseyn des Uebels als nothwendiges Bestandtheil des Weltplans anzusehn, keinen Gott, im wahren Sinne des Wortes, für diese Welt annehmen kann. Was aber die Beurtheilung der Endzweckmäſsigkeit der einzelnen Leiden der Lebendigen betrifft, so unternimmt sie nicht etwa das zweydeutige Geschäft, dieselbe aus den unmittelbaren und nahen Folgen derselben darzuthun, lehrt vielmehr, daſs sie sich in diesen schlechterdings nicht zeigt, da sie nur durch vollständige Erkenntniſs des Ganzen der Existenz eines lebenden Wesens im Zusammenhange des Systemes, wovon es Glied ist, eingesehen und begriffen werden kann, daſs sie also das vernünftige Wesen, in Zuversicht auf den Regierer der Welt, für einstweilige Räthsel halten muſs, welche in der Zukunft ihre völlig befriedigende Lösung finden werden.

Der gute Wille dererjenigen, welche die Zweck- und Endzweckmäſsigkeit der Leiden der Menschen aus denen sich schon in diesem Leben äuſsernden vortheilhaften Folgen darthun wollen, verdient geachtet zu werden. Allein ihr Verfah-

ren kann, beurtheilt nach ächten Kriterien einer gründlichen Philosophie und Theologie, auf keine Weise gebilligt werden. Vielmehr ist nicht zu läugnen, dass es äusserst unsicher, und gewissermaassen gefährlich werden kann. Nämlich der Gesichtspunct, aus welchem allein, Befriedigung wegen des Daseyns und Leidens von Uebeln möglich ist, wird dadurch ganz verrückt; der menschliche Geist von der für ihn so wichtigen Richtung auf das Ganze des moralischen Weltplans weggeleitet, und verwöhnt, seine Beruhigung in der Betrachtung von einzelnen kleinen Perioden des Daseyns zu suchen, in denen schlechterdings kein sicherer Aufschluss liegen kann. Wenn es wirklich einen heiligen, gerechten Schöpfer und Regierer der Welt giebt, wenn derselbe die Welt wirklich zu einem Endzwecke schuf; so muss nothwendig jeder durch ihn wirkliche Zustand der Lebendigen mit diesem harmoniren, jedes Leiden muss also auch Mittel des Guten und Vollkommenen seyn. Aber so wie die Endzweckmässigkeit jedes solchen Zustandes nur nach seinem Verhältnisse zum Ganzen beurtheilt und begriffen werden kann; so kann sie sich unmöglich in nahen Folgen darstellen, ja sie kann aus diesen allein nicht einmahl geahndet werden. Wohlthätig ist es also auf keinen Fall für den Menschen philosophirt, wenn man ihm aus der Betrachtung der Vortheile seiner Leiden, schon in diesem Leben, auch nur einigen Trost verspricht. Er forscht und grübelt dann vergebens in dem engen Raume seines irdischen Daseyns

nach einer Harmonie, die nur im Ganzen Statt finden und erkannt werden kann, und ist immer in Gefahr, nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen dem Skepticism und der Irreligion zum Raube zu dienen. Gewöhne man ihn also lieber an einen festen Blick auf das Ganze eines moralischen Weltplans, lehre ihn auf Einsicht der Harmonie unserer jetzigen Schicksale mit dem Endzwecke der Gottheit Verzicht thun, und verkette mit seinem sittlichen Bewusstseyn immer inniger und inniger Zuversicht, Glauben, und Hoffnung.

1.

Uebel ist Bewusstseyn des Unangenehmen.

2.

Uebel, bewirkt durch Freyheit, ist moralisches Uebel. Uebel bewirkt durch mechanische Kräfte der Natur, physisches Uebel.

3.

Wenn eine Welt einen Endzweck haben soll, so müssen in ihr freye Wesen seyn, also Wesen, welche unsittlich handeln, sündigen können. Ohne das Vermögen zu sündigen, gäbe es kein Vermögen Gutes zu thun für freye, endliche, Wesen.

4.

Die freyen Wesen mussten ein Vermögen des Begehrens und des Gefühls von Vergnügen, also auch zugleich ein Vermögen des

Verabſcheuens und des Gefühls von Miſsvergnügen beſitzen.

5.

Es konnte alſo das moraliſche Uebel in einer Welt, wie dieſe iſt, nicht fehlen. Seine reelle Möglichkeit in derſelben war nothwendig.

6.

Daſs die Kräfte der Natur in ihren Wirkungen mit den Rechten und Trieben der Menſchen nicht harmoniren, vielmehr ihnen auf zahllose Weiſen Untergang und Elend zuziehen können, ergiebt ſich ſehr natürlich aus dem Zwecke der Daſeynsepoche der Menſchen auf dieſem Planeten, welche ſtreng diſciplinariſch ſeyn muſste.

7.

Ueberhaupt durften, nach dem moraliſchen Plane der Welt, die Leiden eben ſo wenig als die Glückſeeligkeit ſchon in dieſer Epoche mit Schuld und Verdienſt harmoniren. So wenig alſo die Glückſeeligkeit, welche einem Tugendhaften in dieſem Leben wird, für göttliche Belohnung angeſehen werden kann, ſo wenig darf man irgend ein zeitliches Leiden für göttliche Strafe halten.

Ueber den 6. und 7. §. habe ich bereits in der XVII. Betr. dieſes 2. Th. umſtändlich geſprochen. Vielleicht dürfte folgende Betrachtung die ganze Vorſtellungsart leichter machen. Alle

selbst gewirkte Ueberzeugung des Menschen, in Beziehung auf Endzweck der Welt und höchste Absicht Gottes, gründet sich auf Wirksamkeit der Vernunft. So wenig die Vernunft über sich selbst hinausreichen kann, so wenig kann sie sich unter sich selbst herablassen. Sie eignet also der Gottheit nichts zu, als das, was sie für das höchste und würdigste halten muss. Nun giebt es für die Vernunft keinen höhern und würdigern Endzweck einer Welt zu denken, als den der Harmonie der Tugend und Glückseeligkeit, nach welchem sich also freye vernünftige endliche Wesen in unbegränztem Fortschritte zu immer reinerer sittlicher Güte erheben, und in eben so unbegränztem Fortschritte, angemessen ihrer Würdigkeit, an Beseeligung gewinnen. Sollte dieser Endzweck möglich seyn, so mussten den freyen vernünftigen endlichen Wesen mannigfaltige Perioden der Bildung bestimmt werden. Unter diesen Perioden mussten die erstern so beschaffen seyn, dass die Seelenstärke der zu Bildenden geübt, und durch geforderte Aufopferungen geprüft würde, weil ausserdem ihre sittliche Vervollkommnung keinen besondern Werth hätte. Die Vernunft kann sich, wenn sie reinvernünftig urtheilt, auf keine Weise die vollkommene Ausführung des moralischen Plans für freye endliche Wesen denken, ohne solche Perioden der Prüfung, Verzicht, und Aufopferung für nothwendig zu halten. Solche Perioden aber sind ohne die Möglichkeit und Wirklichkeit des Uebels nicht gedenkbar. Das Uebel muss demnach von der Vernunft für nothwendig

erklärt werden, indem der höchste, edelste aller Zwecke ohne dasselbe unerreicht bliebe, und die Vernunft, wenn sie diess annähme, in ihrem Urtheile über den Endzweck der Welt unter sich selbst herabsinken müsste.

Wollte man hier einwenden, es sey diess alles noch zu demonstriren; so vergässe man, dass von dem Allem nichts demonstrirt werden könne. So wie alle durch Vernunft gewirkte Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes nicht Wissen, sondern Glauben ist, so ist auch für die Wahrheiten, die mit dieser Ueberzeugung zusammenhängen, nur Glaube möglich, also ein solcher auch nur für die Endzweckmässigkeit des Uebels.

8.

Leiden sind also in der Welt wirklich: 1) zur Uebung und Prüfung der freyen endlichen Wesen, in Kraft und Stärke der Seele in Beziehung auf Ausübung der Pflicht; 2) um im Allgemeinen den thätigen Kräften derselben Reiz und Schwungkraft zu geben; 3) damit eine Mannigfaltigkeit von Fällen entstehe, wo Pflicht auf die edelste Weise ausgeübt werden könne.

Diess alles bedarf keiner Erläuterung. Ich bemerke nur, dass es für die Beurtheilung der Endzweckmässigkeit des Uebels wichtig ist, nicht nur das wirkliche Gefühl des gegenwärtigen Uebels, sondern auch die Furcht des möglichen Ue-

bels mit in Anschlag zu bringen. Diese Furcht ist selbst Uebel, und eines der wirksamsten Mittel der Prüfung, und Erhöhung sittlicher Kräfte.

Erster Anhang

einiger Bemerkungen über verschiedene Methoden, das Daseyn des Uebels mit der Regierung Gottes zu vereinigen.

Der Hauptfehler aller bisher gewöhnlichen Methoden, über das Uebel zu philosophiren, scheint mir darin zu liegen, dass man 1) die Hauptfrage, ob nach dem Endzwecke der Welt, im wahren vollen Sinne des Wortes, das Uebel nothwendig war, und zwar nothwendig in der scheinbar zufälligen, und mit dem Sittengesetze nicht zusammenstimmenden Vertheilung, die wir in der wirklichen Welt finden? fast ganz überging, und sich darauf einschränkte: 2) entweder aus metaphysischen Gründen die Nothwendigkeit des Uebels in jeder Welt erweisen zu wollen, oder durch Darthuung der Vortheile der Leiden für das Ganze, und für den Leidenden selbst, die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen.

Die Vernachlässigung der Hauptfrage (1) war sehr natürlich, so lange die Philosophie über den Endzweck der Welt noch nicht befriedigend, vollständig und bestimmt gehandelt hatte. Diess ist von Kant in seinen moralischen Schriften und der Kritik der Urtheilskraft geschehen. Durch

ihn alſo iſt erſt eine moraliſche Theodicee möglich geworden, deren Grundlinien ich in der Unterordnung des phyſicotheologiſchen Beweiſes unter den moraltheologiſchen und in der vorigen Betrachtung zu ziehen verſucht habe. So wie ich die Hauptfrage beſtimmt habe, ſcheint mir Alles in ihr zu liegen, was die Philoſophie beantworten kann, aber auch beantworten muſs. Nämlich vorzüglich muſs die Vernunft darüber Entſcheidung fordern, daſs in der Vertheilung der Uebel gar keine Harmonie mit den Grundſätzen der Gerechtigkeit Statt findet, welche doch moraliſch nothwendig iſt. Dieſs kann aber nur begreiflich gemacht werden, wenn man von dem richtigen Begriffe des vollkommenen moraliſchen Endzwecks der Welt ausgeht.

Die reine metaphyſiſche Philoſophie über das Uebel hat mir (ich geſtehe es,) ſchon miſsfallen, da ich den beſſern Weg noch nicht kannte. Sie ſchien mir immer von einem falſchen Begriffe des Uebels auszugehen, und der göttlichen Allmacht Einſchränkungen zu geben, welche die Vernunft nicht zulaſſen kann. Das Unbefriedigende in derſelben zeigt ſich am einleuchtendſten, wenn man die Frage wegen des Uebels in ihrem vollen moraliſchen Sinne nimmt. Die Vernunft fordert von einem wahren Gotte, daſs er eine Welt geſchaffen habe, deren Plan moraliſch vollkommen iſt, wo alſo Alles zu dem höchſten edelſten Zwecke hinſtimmt, in welcher die Rechte und Anſprüche aller Geſchöpfe ohne Einſchränkung befriedigt

werden. Sie fordert demnach auch vollkommene Uebereinſtimmung des daſeyenden Uebels mit den ſtrengen Geſetzen der Gerechtigkeit. Dieſe Forderung wird dadurch nicht unkräftig gemacht, oder abgewieſen, daſs man zeige, das Endliche könne ohne Uebel nicht ſeyn, in Syſtemen endlicher Weſen müſſe das Einzelne wegen des Ganzen leiden, welches am Ende doch nur ſo viel heiſst, eine Welt endlicher Weſen könne nicht nach einem moraliſch vollkommenen Plane gebildet werden; eine Behauptung, von welcher die moraliſche Vernunft nie Ueberzeugung zulaſſen wird. Denn wenn eine Gottheit iſt, ſo muſs ihr uneingeſchränkte Allmacht zukommen, alſo auch das Vermögen, eine moraliſch vollkommene Welt endlicher Weſen wirklich zu machen. Die Behauptung das Einzelne müſſe wegen des Ganzen gewiſſe Aufopferungen machen, ſcheint von den einzelnen Geſellſchaften und Verbindungen der Menſchen hergenommen zu ſeyn. Allein man bedenke, daſs das Weltſyſtem einen Schöpfer hat, dem nichts unmöglich iſt, und der bey Realiſirung ſeines Plans nicht von Mitteln und Umſtänden abhängig war.

Ich habe mich gegen die Methode erklärt, die Regierung Gottes durch Aufſuchung einzelner naher Vortheile der Leiden zu rechtfertigen. Damit läugne ich nicht, daſs ſolche Beobachtungen anderweitigen Nutzen haben; ſie haben ihn zuverläſſig, indem ſie reichen Stoff zu moraliſchen und politiſchen Regeln geben. Nur können ſie

im Mindesten nicht dazu dienen, die Frage wegen der Uebereinstimmung des Uebels mit der göttlichen Weltregierung zu entscheiden *).

Zweyter Anhang

über die Möglichkeit der Wunder, als Mittel für die göttliche Weltregierung.

Bey Untersuchung der Wunder muss man wohl unterscheiden: 1) die Frage der Kosmologie, *ob Wunder möglich seyen* und 2) die Frage der *Theologie, ob und in wiefern es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder, als Mittel zur Ausführung ihrer Plane, zu bedienen.* Ich will kürzlich von beyden Fragen handeln.

Nicht jede ausserordentliche ungewöhnliche Begebenheit der Natur kann ein Wunder genannt werden. Vielmehr ist ein Wunder im kosmologischen Sinne eine Begebenheit, welche durch ein Wesen gewirkt wird, welches nicht Erscheinung ist, nicht in die Sphäre der erkennbaren Natur gehört. Ein Wunder ist also übernatürlich, nicht zu beurtheilen und zu begreifen, nach den Gesetzen der Natur **). Bezogen auf Gott ist ein Wunder eine übernatürliche Wirkung Gottes in der Welt, also eine solche Wir-

*) Herr Kindervater hat mit vielem Scharfsinn darüber gehandelt in seinen Skeptischen Dialogen über die Vortheile der Leiden.

**) S. unter andern auch Jakobs Kritik der Metaph. §. 326.

kung, wobey er sich der Vermögen der Natur nicht als Mittel bedient hat. Crusius legt noch den Begriff des Unmittelbaren hinein *). Meynt er, daſs ein Wunder alle Mittel überhaupt, auch übernatürliche Mittel ausschlieſse, so ist dieſs wohl nicht zu beweisen; will er bloſs die Vermittelung sinnlicher Vermögen, nach ihren beständigen Gesetzen, ausschlieſsen, so ist der Ausdruck unbestimmt, und die Idee liegt schon in dem Begriffe des Auſserordentlichen.

Daſs Wunder in diesem Sinne nicht möglich seyen, kann keine Philosophie beweisen; die Vernunft muſs zugestehen, daſs sie sich sehr wohl gedenken lassen, sehr wohl in der Mitte der Naturbegebenheiten Statt finden können. Damit ist aber nicht gemeynt, daſs man die Art und Weise eines Wunders begreifen könne. Vielmehr ist dieſs nach dem Begriffe desselben nicht der Fall. Mit Recht behandelt Herr Prof. Jakob in seiner Kritik den Begriff eines Wunders bloſs problematisch. „Nach unserer Theorie, sagt er, hat der Begriff nicht die mindeste Schwierigkeit. Die Natur würde auch durch eine solche Begebenheit weder aufgehalten noch irre gemacht werden, sondern die intelligible Ursache würde, so ferne sie sich durch eine Wirkung in der Erscheinung offenbarte, sich wie eine Ursache in der Erscheinung

*) Entwurf der nothw. Vern. W. §. 339.

verhalten, und, wenn ihre Einwirkung aufhörte, würden die Erscheinungen nach wie vor fortwirken. Sie wäre also bloss als ein physisches Hinderniss zu betrachten, das die Wirkungen in der Erscheinung einschränkt, aber nicht aufhebt."

Die Entscheidung der Frage: *ob es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder als Mittel zur Ausführung ihrer Plane zu bedienen*, scheint mir vorzüglich auf folgenden Puncten zu beruhen:

1) Wenn die Gottheit den Menschen ein Erkenntnissvermögen gegeben hätte, nach welchem ihnen Wunder unmöglich und widersprechend scheinen müssten: so würde es ihrer Weisheit widerstreiten, durch Anwendung von Wundern auf sie wirken zu wollen. Allein, da sie denselben ein solches Erkenntnissvermögen zu Theil werden liess, nach welchem ihnen Wunder gedenkbar, wiewohl unbegreiflich sind; so kann sie sich allerdings der Wunder bedienen, als Mittel, um auf die Menschheit zu wirken.

2) Was nun aber die Umstände betrifft, unter welchen Wunder eintreten können, so ist dieselbe Vernunft, welche die Möglichkeit der Wunder zugestehen muss, gezwungen, folgende Bedingungen festzuhalten, unter welchen allein es der Gottheit würdig seyn kann, sich der Wunder, als Mittel in der Weltregierung zu bedienen.

a) Der durch das Wunder zu erreichende Zweck muss vollkommen g u t s e y n. So wie die Gottheit das Böse nicht wollen kann, nach ihrer Heiligkeit, so würde es frevelhaft seyn, von

ihr anzunehmen, ſie habe durch ein Wunder einen Zweck erreichen wollen, welcher nicht vollkommen gut wäre. — Dieſe Bemerkung würde keinen Platz verdienen, wenn nicht die Geſchichte der Theologie Facta aufſtellte, wo man durch Vernachläſſigung jenes Kriteriums unwürdige Begriffe von der Gottheit verbreitet hat. Ich füge nur noch hinzu, daſs es z. B. kein guter Zweck ſeyn würde, dem Menſchen Ueberzeugung von etwas zuzumuthen, was ihm nach ſeinem Erkenntniſsvermögen, bey völlig geſetzmäſsiger Aeuſserung davon, geradezu widerſinnig vorkommen müſste, und ſich zu dieſem Behufe eines Wunders zu bedienen. Das höchſte Recht der vernünftigen Weſen iſt das auf den geſetzmäſsigen Gebrauch ihrer Vernunft innerhalb ihrer Gränzen, und dieſes würde offenbar durch jene Zumuthung verletzt.

b) Der Zweck muſs durch kein Mittel der Naturordnung ſo leicht, ſicher, und vollſtändig erreicht werden können, als durch die übernatürliche Begebenheit, das Wunder. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs die Anwendung dieſes Kriteriums eben ſo wohl zur Annahme als zur Verwerfung eines Wunders, mit gröſster Behutſamkeit geſchehen muſs.

Ein und zwanzigſte Betrachtung.

Ueber die Erhaltung der Welt.

Die Lehre von der Erhaltung der Welt hat den Philoſophen von jeher faſt eben ſo viele Schwierig-

keiten verursacht, als die von der Schöpfung. So wie bey dieser, eben so ist es bey jener nöthig, vor allen Dingen zu bestimmen, was die menschliche Vernunft rechtmäſsiger Weise für eine Art der Entscheidung über diesen Gegenstand fordern könne.

1.

Die Vernunft kann, wenn sie ihr Vermögen und ihre Gränzen kennt, auf keine Weise fordern, daſs es Beweise für die Erhaltung der Welt gebe, hergeleitet aus der Natur Gottes und der Art seines Verhältnisses zur Welt. Und da nur durch solche die Weise der Erhaltung der Welt begreiflich gemacht werden könnte, so darf sie eben so wenig erwarten, daſs jemahls irgend eine Philosophie diese Weise entwickele.

2.

Unbefriedigend muſsten ausfallen alle Versuche, Demonstrationen der Erhaltung der Welt zu bilden, z. B. aus der Unveränderlichkeit Gottes, aus der Natur der Substanzen.

3.

Unbefriedigend muſsten ausfallen alle Versuche, die Weise der Erhaltung begreiflich zu machen, z. B. durch die Vorstellung einer fortwährenden beständigen Schöpfung u. a.

Der Erweis für diese Behauptungen §. 1. 2. 3. ergiebt sich aus der Natur der Begriffe: G o t t, und W e l t. Nach der ausführlichen Deduction,

und Bestimmung, die ich von denselben gegeben habe, halte ich es für unnöthig, ihn hier besonders zu führen.

4.

So wie Gottheit, und unmitelbare Schöpfung nur Gegenstände eines nothwendigen Glaubens der Vernunft sind, so kann es auch keine andre Art der Ueberzeugung von der Erhaltung der Welt geben, als die durch Glauben.

5.

Die Frage der Philosophie in Betreff der Erhaltung der Welt ist demnach keine andre, als: Macht derselbe Grund, welcher die vernünftigen Wesen zwingt, einen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denselben Glauben die Erhaltung der Welt einzuschliessen? Ist der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daseyn Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

6.

Diese Frage kann die Vernunft, so wie alle, die man ihr mit Recht aufwirft, entscheidend beantworten.

7.

Wenn in dem Begriffe Gott ein Schöpfer und Regierer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der Vernunft gedacht wer-

den muſs, wenn dieſer vollkommene Endzweck der Vernunft, für ein Weltſyſtem, wahre Unendlichkeit hat; ſo ergiebt ſich, daſs mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft iſt: der Glaube an a) die endloſe Erhaltung der vernünftigen Weſen, b) die endloſe Erhaltung aller derjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Errreichung des göttlichen Endzwecks für die vernünftigen Weſen ſind.

8.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt hat beſtimmte Gränzen. Nur diejenigen Vorſtellungen dürfen in ihn aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Daſeyn Gottes nicht würde beſtehen können.

9.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt ruht alſo ebenfalls ganz auf dem Bewuſstſeyn der moraliſchen Vernunft.

10.

Die Betrachtung der phyſiſchen Natur kann dieſen Glauben nur ſtärken.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Offenbarung Gottes.

Begriff der Offenbarung Gottes; natürliche, übernatürliche Offenbarung Gottes; Verhältnifs der einen zur andern.

Nach dem Ideengange, in welchem ich die Wahrheiten der Religion aus der moralischen Vernunft hergeleitet, und die Verknüpfung des Bewufstseyns derselben mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit gezeigt habe, darf ich nicht erst besonders darthun, dafs nach dem Endzwecke und Plane der Welt Offenbarung Gottes nothwendig war.

1.

Gott offenbart sich den Menschen, indem er es ihnen durch zureichende Gründe möglich macht, von seinem Daseyn überzeugt zu werden.

2.

Es ergiebt sich aus der Natur der Sache, dafs Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren könne, die dem Erkenntnifsvermögen desselben angemessen ist.

3.

Nach dem Endzwecke der Welt kann Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren, wel-

che ſich mit ſeiner moraliſchen Beſtimmung in der jedesmahligen Epoche ſeines Daſeyns vollkommen verträgt.

4.

Gott kann nach ſeiner Weisheit dem Menſchen nur gerade ſo viel Wahrheit von ſeinem Weſen offenbaren, als er zu Erreichung ſeines Endzwecks in jeder Epoche ſeines Daſeyns bedarf.

5.

Der Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens iſt von dem Daſeyn Gottes keine Ueberzeugung angemeſſen und möglich, als Ueberzeugung im Glauben.

6.

Mit der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen in der Epoche ſeines irdiſchen Daſeyns verträgt ſich nur Ueberzeugung im Glauben vom Daſeyn Gottes.

7.

Der Menſch bedarf in der Epoche ſeines irdiſchen Daſeyns ſo viel Wahrheit vom Weſen Gottes, als es für die Art und den Grad moraliſcher Uebung und Ausbildung zuträglich iſt, welcher ſeine Beſtimmung in dieſer Epoche ausmacht.

Zur Erläuterung des 5. §. ſ. d. 1. Th. die V. Betr. *über die Wahrheit* in der natürlichen Theol.

Der 6. und 7. §. können nach dem, was im 2. Th. d. XV. Betr. über *die Unterordnung des physicoth. Bew. unter den moraltheol.* und besonders über *den Zweck des zeitlichen Lebens* gesagt worden, weder dunkel, noch eines Beweises bedürftig seyn.

8.

Die Offenbarung Gottes ist entweder natürlich oder übernatürlich.

9.

Gott offenbarte sich natürlich, indem er in das menschliche Erkenntnisvermögen Principien legte, durch deren gesetzmäsige Wirksamkeit Ueberzeugung von seinem Daseyn entstehen muss.

10.

Die göttliche natürliche Offenbarung wird nicht durch ein einzelnes Vermögen, sondern durch alle Vermögen, welche das Erkenntnisvermögen des Menschen ausmachen, und ihre gegenseitigen wirksamen Verhältnisse vermittelt. Die Bildung des Begriffes, und der Drang des Bedürfnisses, sich zum Glauben zu bestimmen, ist vorzüglich in der Vernunft, sowohl ihrem moralischen als theoretischen Vermögen gegründet. Allein jedes der übrigen Vermögen liefert einen positiven oder negativen Beytrag zum vollständig wirksamen religiösen Glauben.

S. den 1. Th. die I. Betr. S. 1 — 20. die III. S. 52 — 56. die V. S. 152 — 201. II. Th. 17. Betr. Anh. ein. Bemerk. S. 131 — 133.

11.

Um ſich den Menſchen übernatürlich zu offenbaren, muſste Gott bereits in das menſchliche Erkenntniſsvermögen Principien gelegt haben, die ſich zu einem Begriffe ſeines Weſens entwickeln können. Alle übernatürliche Offenbarung ſetzt alſo in ſofern die natürliche Offenbarung gewiſſermaaſsen voraus.

12.

Gott offenbart ſich übernatürlich, wenn er ſich einer übernatürlichen Begebenheit als Mittel bedient, um in Menſchen Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn, Eigenſchaften, Zwecken und Geboten zu bewirken.

13.

Alle übernatürliche Offenbarung geſchieht alſo durch Wunder.

In dieſen drey Sätzen wird der ſtrengſte Begriff von übernatürlicher Offenbarung Gottes aufgeſtellt, und nichts deſto weniger behauptet, daſs alle *übernatürliche Offenbarung* Gottes die *natürliche Offenbarung* eben deſſelben Weſens gewiſſermaaſsen vorausſetzt. Nämlich die allererhabenſten Wunder würden den Zweck übernatürlicher Offenbarung Gottes nicht vermitteln können, wenn

nicht im Menſchen, und zwar in der urſprünglichen Einrichtung ſeiner Natur, der Begriff eines Gottes und die Nothwendigkeit, ſein Daſeyn anzunehmen, vorbereitet wäre. Die auf dieſe Weiſe urſprünglich im Menſchen befindlichen religiöſen Anlagen können vielleicht erſt durch die übernatürliche Offenbarung zur Entwickelung gereizt werden; allein dieſe muſs zuverläſſig erſt vor ſich gehn, ehe jene zu ihrem Ziele gelangen kann.

14.

Die Philoſophie hat ihren Gränzen zu Folge, in Beziehung auf übernatürliche Offenbarung, nur folgende Obliegenheiten: 1) den Begriff der übernatürlichen Offenbarung nach ſeinem Unterſchiede von dem der natürlichen Offenbarung zu beſtimmen; 2) zu zeigen, daſs übernatürliche Offenbarung wirklich möglich iſt; 3) zu zeigen, ob und wiefern ſich übernatürliche Offenbarung mit den Eigenſchaften und dem Endzwecke Gottes vertrage.

Das erſte iſt bereits §. 12. §. 13. geſchehen. Ueber den zweyten und dritten Punct dürften folgende Sätze entſcheiden.

15.

So wenig die Philoſophie überhaupt die Unmöglichkeit eines Wunders darthun kann; eben ſo wenig kann ſie die Unmöglichkeit einer Offenbarung Gottes durch Wunder zeigen,

mufs vielmehr die Gedenkbarkeit einer solchen vor jedem Zweifel sichern.

S. den *zweyten Anhang* zur zwanzigsten Betrachtung: *über die Möglichkeit der Wunder als Mittel für die göttliche Weltregierung.*

16.

Die Frage: ob es wirklich übernatürliche Offenbarung jemahls gegeben habe, und welche von mehrern vorgeblichen übernatürlichen Offenbarungen verschiedener Nationen die einzig ächte sey, gehört nicht für das blofse Forum der Philosophie.

Die *Beurtheilung der wirklichen Göttlichkeit* einer vorgeblichen Offenbarung beruht auf 1) äufsern und 2) innern Kriterien. Die äufsern betreffen die wundervolle Weise der Offenbarung; die innern die Göttlichkeit der auf wundervolle Weise eröffneten Wahrheiten. Die erstern sind der historischen Kritik eigen; nur die zweyten können von der Philosophie gefordert werden. Wiefern indessen die historische Kritik der Aechtheit einer Offenbarung die erwiesene Möglichkeit einer solchen voraussetzt, und sich ganz auf die Vernunftgrundsätze der Glaubwürdigkeit stützt, so sind auch die äufsern Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung nicht ganz unabhängig von der Philosophie.

17.

Uebernatürliche Offenbarung stimmt mit den Eigenschaften und dem Endzwecke der

Gottheit zusammen: 1) in wiefern die zu offenbarenden Wahrheiten vollkommen gut sind, und die Erkenntniss derselben für die Bestimmung der vernünftigen Wesen nothwendig ist; 2) in wiefern diese Wahrheiten durch die blosse Wirksamkeit der sich selbst überlassenen Vernunft a) entweder gar nicht, b) oder nicht vollständig, c) oder doch nicht mit unerschütterlicher Ueberzeugung erkannt werden können. Unter diesen Bedingungen stimmt übernatürliche Offenbarung zusammen, mit der Heiligkeit sowohl, als der Weisheit Gottes, und muss für das erhabenste Mittel zur Erreichung des göttlichen Endzwecks für die Menschheit angesehen werden.

18.

Eine wirklich göttliche Offenbarung kann nichts enthalten, was dem Menschen bey gesetzmässiger Wirksamkeit seiner Vernunft widersprechend scheinen müsste.

19.

Aber allerdings sind die Hauptgegenstände einer wirklich göttlichen Offenbarung unbegreiflich, und müssen es, der Natur der Sache zu Folge, seyn. Ja die Weise der übernatürlichen Eröffnung selbst kann nicht anders, als unbegreiflich seyn.

Zur Erläuterung des 17. §. füge ich nur folgendes hinzu: 1) Das höchste Kriterium der *innern*

Güte einer Wahrheit liegt in der Vernunft, und selbst die geoffenbarten Wahrheiten müssen nach demselben beurtheilt werden. 2) Sätze also, von denen man einsieht, dass sie durch jenes Kriterium verworfen werden müssen, können in keiner wahrhaft göttlichen Offenbarung vorkommen; 3) indessen können wir die wirkliche Güte gewisser Wahrheiten, welche uns durch göttliche Offenbarung überliefert sind, wegen der Gränzen unsrer Einsicht, nicht im Stande seyn, zu begreifen, und hier kann allerdings eine absolute Glaubenspflicht eintreten, bloss wegen der *göttlichen Autorität* gewisse Sätze anzunehmen. Nur muss a) nicht etwa Unvernünftigkeit und Immoralität derselben nach dem Kriterium der Vernunft wirklich dargethan werden können; b) muss es keinem Zweifel unterworfen seyn, dass sie wirklich von Gott herrühren.

Durch den 17. §. sind, glaube ich, diejenigen hinlänglich widerlegt, welche in der göttlichen Offenbarung nur Wahrheiten fordern, auf welche die Menschen durch natürliche Wirksamkeit ihrer Vernunft schlechterdings nicht würden haben gerathen können.

Der 18. u. 19. §. verdienten vorzüglich desshalb in dieser Untersuchung einen Platz, weil die Begriffe des Widersprechenden und Unbegreiflichen nur zu oft von Theologen und Philosophen verwechselt werden; ein Fehler, welcher den Gegnern der Offenbarung nicht anders, als sehr erwünscht seyn kann. So gerecht die Forderung ist, dass eine wirklich göttliche Offen-

barung nichts Widersprechendes enthalte, so ganz vermessen ist das Verlangen, die Hauptgegenstände derselben begreifen zu wollen.

20.

Die Philosophie kann nicht erweisen, daſs eine wirklich göttliche Offenbarung allgemein seyn müsse.

21.

Die Philosophie kann nicht entscheiden über die Form einer göttlichen Offenbarung.

22.

Die Philosophie kann nichts bestimmen wegen der Schicksale, die eine göttliche Offenbarung haben kann.

Die Philosophie weiset also alle jene Fragen: *warum die Offenbarung Gottes nicht allen Menschen gemeinschaftlich sey? warum sie eine gewisse Form, und keine andre habe? warum sie gewissen Schicksalen unterworfen gewesen?* als für sie unbeantwortlich von sich, und bleibt innerhalb ihrer Gränzen.

23.

Die Philosophie liefert die Grundsätze der Hermeneutik für eine in Sprache ausgedrückte Offenbarung Gottes.

24.

Diese Grundsätze sind keine andern, als die allgemeinen philosophischen Grundsätze aller Hermeneutik.

25.

Es giebt keine heilige Hermeneutik, welche nicht ruhte auf der allgemeinen philosophischen Hermeneutik.

26.

In wiefern die Gottheit mancherley Schicksale ihrer in Sprache ausgedrückten übernatürlichen Offenbarung, mancherley Einfluſs der Menschen und äuſserer Umſtände auf ſie zulieſs; in wiefern alſo Redensarten und Worte vernichtet, verſtümmelt, verändert, vertauſcht werden können, ſo iſt die kritiſche Behandlung des Textes derſelben unumgänglich nothwendig.

27.

Dieſe kritiſche Behandlung beruht auf den allgemeinen philoſophiſchen Grundſätzen der Kritik.

28.

Es giebt keine heilige Kritik, welche nicht auf den allgemeinen philoſophiſchen Grundſätzen der Kritik ruhte.

Die Hermeneutik und Kritik einer in Sprache ausgedrückten Offenbarung Gottes erfordert indeſſen die gewiſſenhafteſte Beſcheidenheit und Vorſicht.

29.

Daſs man heilige Bücher am gründlichſten faſſe, durch bloſses leidentliches Hingeben, und

Verſenken in ſein Gefühl, alſo ohne Selbſtthätigkeit der Vernunft, ohne philoſophiſche und grammatiſche Geſetze der Auslegung, und ohne alles Bewuſstſeyn, die Bedeutung der Wörter ſelbſt entwickelt zu haben, hat entweder gar keinen Sinn, oder, wenn es einen hat, nur einen ſolchen, welcher zugleich die Gottheit und die Menſchheit entehrt.

Daſs die Gottheit auf übernatürliche Weiſe Vorſtellungen, Entſchlüſſe, Gefühle in Menſchen wecken könne, iſt für die Philoſophie gar keinem Zweifel unterworfen, obwohl ſie die Art und Weiſe nicht begreiflich machen kann. Die Gottheit bedarf zu dieſem Behufe keiner Sprache, ſondern ſo wie alle unſre Ideen, Entſchlüſſe, Gefühle ihre ſelbſtſtändige Weſentlichkeit auch ohne Worte haben, ſo kann die Gottheit ohne Vermittelung ſolcher Zeichen, Ideen, Entſchlüſſe, Gefühle in Menſchen erregen. Allein der, dem eine ſolche übernatürliche Eingebung ward, kann ſie nicht eher ſeinen Mitmenſchen eröffnen, bis er ſie auf deutliche Begriffe gebracht, und in Sprache überſetzt hat. Sobald nun das, was ihm wundervoll zugefloſſen iſt, die Form des Wortausdrucks angenommen hat, ſo iſt ganz natürlich, daſs die, welche es hören oder leſen, um es zu verſtehen, ihre Vernunft in Wirkſamkeit ſetzen, und die Regeln der philoſophiſchen und grammatiſchen Auslegung anwenden müſſen, und daſs ihnen das Bewuſstſeyn, die Bedeutung der Wörter auf dieſe Weiſe ſelbſt entwickelt zu haben, nicht fehlen kann.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Begriff einer Eigenschaft Gottes.

Die Entwickelung des Begriffes: Gott, nach seinen wesentlichen einzelnen Merkmalen, hängt ganz von der Art und Weise ab, wie das Daseyn Gottes von Gründen abgeleitet worden, hängt von diesen ab, sowohl der Wahrheit, als der Ordnung, Vollständigkeit, und Präcision nach. Eine auf *Demonstrationen der reinen Vernunft* gegründete natürliche Theologie ist in der Lehre von den Eigenschaften Gottes keiner Wahrheit und Vollständigkeit fähig; keiner Wahrheit, denn es müsste objective Wahrheit seyn, und diese findet von Gott und göttlichen Dingen nicht Statt; keiner Vollständigkeit, denn aus den blossen reinen Begriffen der Nothwendigkeit des Daseyns und der Allvollkommenheit lassen sich z. B. die moralischen Eigenschaften Gottes nicht herleiten. Eine blosse Physicotheologie ist in derselben Lehre keiner Ordnung, keiner Vollständigkeit, und keiner Präcision fähig, aus Gründen, welche ich bereits in der Kritik dieses Systems hinlänglich angedeutet habe.

Der Vorzug der moraltheologischen Methode zeigt sich, so wie überall, also auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes unverkennbar. Ich bleibe ihr demnach bey dem Vortrage von dieser durchaus getreu.

Zuvörderst halte ich für nöthig, zu bestimmen, was ich, meiner Vorstellungsart der Glau-

bensgründe der Religion zu Folge, unter den Eigenschaften Gottes verstehe.

1.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist die Vorstellung des im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grundes für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes des Weltsystemes, nach den einzelnen Hauptmomenten, ohne welche dieselbe nicht gedenkbar ist.

2.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist also eine theilweise Vorstellung der wesentlichen Gegenstände des moralischen religiösen Glaubens.

Aus diesem Begriffe ergiebt sich nun sehr natürlich auch Folgendes:

3.

Die Entwickelung der Eigenschaften Gottes in der natürlichen Theologie hat ihr bestimmtes eines Princip, das Princip des moralischen Glaubens. Aus ihm allein müssen jene alle hergeleitet werden.

Diesem Principe sind also auch die reinmetaphysischen Eigenschaften Gottes untergeordnet.

4.

Durch dieses Princip ist die Ordnung der Entwickelung der göttlichen Eigenschaften zugleich bestimmt.

Diese Ordnung folgt ganz aus jener Ordnung, in welcher sich die religiösen Glaubensvorstellungen mit dem Bewusstseyn der moralischen Vernunft verknüpfen.

5.

Durch dasselbe Princip ist auch der Umfang aller Eigenschaften Gottes auf das strengste in seine Gränzen geschlossen.

Hegten wir den anmaassenden Gedanken, von der Natur Gottes etwas wirklich erkennen zu wollen; so wäre die Bestimmung des Umfangs der göttlichen Eigenschaften nicht möglich. Denn unser eingebildetes Erkenntniss jenes Wesens könnte sich ja mit jedem Tage vermehren. Versuchten wir alle Gotteserkenntniss aus der physischen Natur zu schöpfen, so wäre es ebenfalls nicht möglich. Denn in der Natur können wir bis ins Unendliche weiter forschen. Allein da die moralische Vernunft immer dieselbe bleibt, ihr Gesetz, ihr Endzweck, und die daraus herfliessenden Ansprüche und Bedürfnisse sich nie ändern, so muss auch dadurch der Begriff Gott eine bestimmte Summe von Eigenschaften erhalten, die mit dem Umfange des Inhalts der moralischen Vernunft im genauesten Verhältnisse stehen.

Vier und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Anthropomorphism in der Vorstellung der Eigenschaften Gottes.

Die Geschichte der Religionen zeigt, dass alle Begriffe von Gott, womit sich von jeher Men-

schen befriedigten, gewissermaassen Anthropomorphism enthielten, d. h. dass in ihnen Gott in gewissen Stücken nach der Analogie der menschlichen Natur gedacht wurde *). Unerachtet diess in sehr vielen auf eine grobe, jenes Wesen entheiligende Art geschah; so mussten doch die Kritiker der Religion auch bemerken, dass gewisse anthropomorphistische Züge die Gottheit nicht im Mindesten entehrten, aus der natürlichen Wirkungsweise des menschlichen Erkenntnissvermögens selbst hervorgingen, und für den religiösen Glauben des Menschen nothwendig waren. Ich halte es nicht für unnöthig, von dem Grunde, den Gränzen und dem wahren Werthe des Anthropomorphismus, besonders zu handeln.

1.

Anthropomorphistische Vorstellung Gottes ist untadelhaft, wiefern die menschliche Vernunft gezwungen ist, sich den im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes der Welt, auf eine bestimmende Weise vorzustellen, und sie dieses nicht kann, ohne Gott mit derjenigen Eigenschaft zu denken, durch welche allein, für den Menschen

*) Ich nehme also Anthropomorphism nicht in dem groben Sinne, welchen das Wort sonst, zum Beyspiel im Wolfischen Systeme der natürlichen Theologie, auch bey Crusius hat, welcher Anthropopathie und Anthropomorphism unterscheidet.

Vorstellung eines Endzwecks und Ausführung von Zwecken und Planen, möglich ist.

2.

Bey einer solchen anthropomorphistischen Vorstellung wird der reine Begriff eines zureichenden Grundes festgehalten, derselbe aber unter einem Symbole vorgestellt, womit wir nicht die Natur des Gegenstandes an sich zu ergründen, sondern ein bestimmtes wirksames Verhältniss desselben zu uns, in einer leicht faslichen analogischen Combination darzustellen gedenken.

Es sey mir erlaubt, diesen beyden Paragraphen eine Stelle Crusiussens beyzufügen, welche die Sache vortrefflich erläutert *). „Alle Kräfte der Geschöpfe, und alle Vollkommenheit, die dadurch möglich ist, ist auch in Gott, aber nur *eminenter;* d. i. es ist etwas gleichgeltendes, aber unendlich besseres, in Gott, so wie es der Begriff der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens erfordert. Demnach können wir auch Gott die Kräfte, Handlungen, und Wirkungen, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, und an denen nur nicht ein moralisches Böses befindlich ist, oder betrachtet wird, ebenfalls zuschreiben, und die göttlichen *attributa* mit dem Nahmen derselben benennen, dafern wir es nur nicht anders, als so meynen, dass sie ihm *eminenter* zu-

*) Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten §. 323.

kommen sollen. Wir wollen alsdann nur so viel damit sagen, es sey in Gott eine gewisse unendlich vollkommene Eigenschaft, vermöge welcher er eben das, oder noch mehr und auf vollkommenere Art, ausrichte, oder, vermöge welcher eine Aehnlichkeit mit denenjenigen Handlungen oder Wirkungen heraus komme, welche wir an gewissen Geschöpfen, oder in einem gewissen Zustande derselben, wahrnehmen. Eine solche Vorstellungsart, da man wegen der Aehnlichkeit gewisser Wirkungen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, die ihm in der That nicht zukommt, beyleget, jedoch solche nicht anders verstehet, als, daſs ihm etwas gleichgeltendes und besseres *eminenter* zukomme, heiſst eine Anthropopathie, oder menschliche Redensart von Gott, welche demnach nichts anders, als ein tropischer Ausdruck von Gott ist. Der Nutzen der Anthropopathie besteht darin, daſs wir eines Theils von den Eigenschaften Gottes mit wenig Worten reden können, ohne daſs wir jedesmal durch eine scharfe Abstraction den Punct und die Gränzen der Aehnlichkeit Gottes und der Geschöpfe aus einander setzen; und andern Theils, daſs auch diejenigen einen, obwohl concreten, und noch nicht gelehrten, jedoch wahren, und in der Moral fruchtbaren, Begriff von den göttlichen Eigenschaften sich machen können, welche zu derjenigen scharfen metaphysischen Abstraction gar nicht geschickt sind, durch welche von den göttlichen Eigenschaften, wenn man sie ohne eine solche Vergleichung denken will, alle Unvollkommenheit abgesondert, und

dasjenige, was ihm wirklich zukommen kann, besonders gedacht werden muss. Die Anthropopathieen sind also im menschlichen Leben ganz unentbehrlich, und sehr bequem, wenn man nur die Leute einmahl für allemahl unterrichtet, dass Gott in allen Stücken von unendlicher und unbegreiflicher Vollkommenheit sey, ob man gleich auf menschliche Weise von ihm rede, worauf auch ein jedweder, der seine Vernunft ein wenig braucht, leicht von selbst fällt. Wir verfahren, wenn wir auf menschliche Weise von Gott reden, alsdann eben so, als wir es zu machen pflegen, wenn wir von den Geistern und den Eigenschaften derselben reden, da wir die Benennungen gemeiniglich von den Körpern hernehmen, unerachtet wir die Geister nicht für Körper halten, sondern ihnen nur etwas ähnliches und besseres zuschreiben, welches wir jetzo in einer concreten Idee denken, welche wir noch nicht aufgelöset haben, oder jetzo nicht auflösen wollen. — Wenn man hingegen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, welche doch eine Endlichkeit mit sich bringet, durch einen Irrthum im Ernste zuschreibet, so wird solches durch eine *a potiori* hergenommene Benennung *Anthropomorphismus* genannt, welcher gröber, oder subtiler seyn kann."

3.

Die Formel der Exposition jeder anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich die und die menschliche Eigenschaft verhält zu der und der menschlichen Wirkung, so verhält

ſich zu der und der Wirkung Gottes der im Weſen deſſelben befindliche zureichende Grund derſelben.

Man findet hierüber einige ſehr treffende Ideen in Herrn Jakobs krit. Anfangsgr. zur allg. Metaph. §. 345. 346.

4.

Die menſchliche Vernunft iſt gezwungen, ſich den im Weſen der Gottheit liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit der Ausführung des moraliſchen Planes der Welt auf beſtimmende Weiſe zu denken, d. h. ſie kann ſich nicht an der reinen Vorſtellung deſſelben begnügen, ſondern hat ein nicht abzuweiſendes Bedürfniſs, ſich eine darſtellende Idee der Art und Weiſe deſſelben zu bilden.

5.

Sie bekommt dieſe darſtellende Idee, indem ſie das allervollkommenſte, nothwendige Weſen, als Intelligenz denkt, und ihm alſo diejenigen Kräfte zueignet, ohne welche für ſie keine Endzweck- und Zweckmäſsigkeit gedenkbar iſt.

6.

Sie eignet aber dem allervollkommenſten nothwendigen Weſen dieſe Kräfte mit der höchſten Vollkommenheit und Schrankenloſigkeit zu, welche ſich einzubilden, ſie fähig iſt.

7.

Der Grund des wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus ist also eine Nothwendigkeit, ein wesentliches Bedürfniss der Vernunft selbst. Die Gränzen desselben reichen nur soweit, als die mögliche Befriedigung dieses Bedürfnisses durch denselben geht. Der Werth desselben steht in gleichem Verhältnisse gegen den Werth des Grundes desselben im Wesen der Vernunft.

In diesen Paragraphen sind, wenn ich nicht irre, die Hauptsätze einer Theorie des philosophischen Anthropomorphism enthalten. Er erscheint nach derselben als nothwendig mit dem moralischen Glauben an Gott verbunden, als gleich unentbehrlich, und gleich gültig für alle Menschen. Er ist mit dem moralischen Glauben an Gott nothwendig verbunden, nicht als ob ohne ihn dieser Glaube wegfiele, oder einigen Grund seiner Wahrheit verlöhre; sondern wiefern der Mensch, um diesen Glauben in fortdauerndes Leben und Wirksamkeit zu setzen, sein durch denselben bestimmtes Verhältniss gegen den Schöpfer, Gesetzgeber, Richter, und Regierer der Welt, auf das leichteste und bestimmteste ins Auge zu fassen und gegenwärtig zu erhalten, desselben bedarf. Er ist gleich unentbehrlich und gleich gültig für alle Menschen, wiefern sie, als vernünftige Wesen, sich nicht begnügen dürfen, die moralischen Gründe der Religion entwickelt zu

haben und zu wissen, sondern ihnen das grösste mögliche Leben und die möglichste wirksame Gegenwärtigkeit in allen Zeitpuncten ihres Daseyns geben müssen, welches ohne denselben nicht geschehen kann.

Jede anthropomorphistische Vorstellung Gottes, welche sich auf diesen Grund stützt, ist wahrhaft philosophisch. Alle hingegen, bey denen diess der Fall nicht ist, sind unphilosophisch.

I) Es ist überhaupt aller Anthropomorphism unphilosophisch, welcher nicht in der menschlichen Vernunft nothwendig gegründet ist, wie ich §. 2. §. 4. §. 7. gezeigt habe, dass es bey dem wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus der Fall ist.

II) Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit eine menschliche Eigenschaft zueignet, um den in ihr liegen sollenden Grund für Handlungen auszudrücken, welche man ihr, ohne sie zu entheiligen, nicht zueignen kann. Wenn man also z. B. der Gottheit *Barmherzigkeit*, *Langmuth*, *Geduld*, zueignet, und *damit den Begriff einer Nachsicht gegen unmoralische Handlungen*, *oder wohl gar eine Art von Connivenz* verknüpft, so ist diess ein Anthropomorphism, welcher der Gottheit und Vernunft unwürdig ist *). Die Gesetze der Heiligkeit sind die unwandelbare Richtschnur der göttlichen Beurtheilung freyer vernünftiger Wesen.

*) S. auch Platner in den philos. Aphor. 1. B. §. 1169 — 1173. Schmidt Moralphilos. §. 209.

III) Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit gewisse menschliche Eigenschaften, als moralische Vollkommenheiten, besonders zueignet, welche dieses nur bey endlichen Wesen wegen der Möglichkeit des Gegentheils sind. Hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Treue; Eigenschaften, welche sich bey einem heiligen Wesen, welches alle moralische Vollkommenheit in sich befasst, so ganz von selbst verstehen, dass es beynahe eine Art von Herabwürdigung ist, sie in der Reihe seiner Eigenschaften, als besondere moralische Vollkommenheiten aufzustellen.

IV) Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit, als moralische Vollkommenheiten, gewisse menschliche Eigenschaften zuschreibt, welche nur unter gewissen bloss bey Menschen eintretenden Verhältnissen moralischen Werth haben können. Ein gutes Beyspiel giebt die Gnade, wiefern sie eine von der Güte Gottes unterschiedene Eigenschaft seyn soll. Herr Schmidt *) hat über sie Alles gesagt, was gesagt werden kann. „Gnade bedeutet „1) Güte eines Grossen und Mächtigen, dem man „durch keinen physischen Zwang beykommen „kann, und von dem man wegen der Erhabenheit „seines Standes keine eigentliche Güte, keine An„erkennung der gemeinen Menschenpflicht ge„gen gemeine Menschen erwartet. In diesem „Sinne ist der Ausdruck ein versteckter Vorwurf, „nämlich eine Anerkennung der bürgerli-

*) Moralphilos. §. 209.

„chen Hoheit mit Herabsetzung seiner mensch-
„lichen Würde, die eben in Erfüllung der
„Pflichten besteht; eine Aeusserung, die demjeni-
„gen Theil der Grossen, der die Menschenwürde
„noch anerkennt, zuwider und für ihn beleidi-
„gend ist. Auf Gott angewandt die grösste Lä-
„sterung. 2) Güte auf Kosten der Gerechtigkeit,
„Erlassung verdienter Strafe. Beförderung des
„Wohlseyns ohne und wider den Zweck der Sitt-
„lichkeit. Abermals Gotteslästerung. 3) Nach-
„sicht gegen persönliche Beleidigungen, aus Ge-
„fühl der Grösse. Passt nicht auf Gott, weil er
„überall keiner Beleidigung fähig ist. 4) Unterlas-
„sener Gebrauch von seinem Rechte zu Gunsten
„andrer. Gottes Rechte collidiren mit dem Rechte
„und Vortheile keines vernünftigen Wesens.
„Nimmt man Gnade 5) für eine Güte, der kein
„Recht auf Seiten des Andern entspricht: so ist
„alles Gnade, und sie ist von Güte überhaupt
„nicht zu unterscheiden."

V) Es ist unphilosophischer Anthropomor-
phismus, wenn man der Gottheit Eigenschaften
andichtet, welche in der thierischen Natur des
Menschen gegründet sind.

VI) Das Aeusserste von anthropomorphistischem
Unsinne ist, wenn man der Gottheit menschli-
chen Körper und menschliche Gestalt andichtet.
Der grosse Wolf hat sich die undankbare Mühe
gegeben, diese Verirrung der menschlichen Ver-
nunft mit ermüdender Weitläuftigkeit zu wider-
legen. S. dessen *Theol. Nat. T. II. pag.* 564.

8.

Daſs ſich in einer göttlichen Offenbarung anthropomorphiſtiſche Vorſtellungen von Gott finden, iſt ſo wenig etwas, was ſie der Unächtheit verdächtig machen könnte, daſs ſie ſich vielmehr nothwendig darinnen finden müſſen.

S. zur Erläuterung dieſes Satzes die Betrachtung *über die Offenbarung Gottes*, wo unter andern auch gezeigt worden, daſs eine göttliche Offenbarung dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen durchaus angemeſſen ſeyn müſſe.

9.

Wenn eine göttliche Offenbarung zuvörderſt für eine gewiſſe Nation beſtimmt iſt; ſo iſt es der Weisheit Gottes angemeſſen, die anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von ſich, dem Geiſte und Charakter jener Nation gemäſs zu bilden, ſoweit es dem Grade von Wahrheit nicht ſchadet, welcher vermittelſt derſelben eröffnet werden ſoll.

Fünf und zwanzigſte Betrachtung.

Ueber die Eigenſchaften Gottes.

Die Eigenſchaften Gottes beziehen ſich 1) theils auf die Möglichkeit der Erſchaffung einer Welt überhaupt; 2) theils auf die Möglichkeit der Erſchaffung und Regierung einer Welt nach dem

Endzwecke der moralischen Vernunft. Sie sind in dieser Rücksicht entweder: 1) metaphysische; oder 2) moralische.

Vermittelst der metaphysischen Eigenschaften wird der Begriff Gottes entweder: a) positiv, oder b) negativ bestimmt.

Die *metaphysischen positiven Eigenschaften Gottes* beziehen sich auf Bedingungen der Möglichkeit des Daseyns der Welt durch Gott, mit welchen wirklich etwas im Wesen Gottes gesetzt wird. Sie sind: 1) die *Allvollkommenheit*; 2) die *absolute Nothwendigkeit*; 3) die *absolute Freyheit*; 4) die *Einfachheit*.

Durch die *metaphysischen negativen Eigenschaften Gottes* werden alle einschränkende Bedingungen, die sich bey sinnlichen Gegenständen finden, vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Ich weiss sie nicht besser darzustellen, als es Herr Schmidt gethan hat, Moralphilos. §. 207.

Vom Wesen Gottes müssen ausgeschlossen seyn alle bey sinnlichen Gegenständen befindliche einschränkende Bedingungen:

a) der extensiven Grösse. Keine Zahl ist fähig, das Verhältniss der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; Gott ist unermesslich, mithin

α) ohne alle räumliche Einschränkungen: allgegenwärtig.

β) ohne alle Zeitschranken: ewig.

b) Der intensiven Grösse. Keine endliche Kraft kann einen Maasstab für die göttliche abgeben. Es giebt in der göttlichen Kraft keine Grade. Die göttliche Kraft ist zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich. Gott ist also unendlich.

c) Der Relation. Das Daseyn des göttlichen Wesens mit allen seinen Bestimmungen ist unabhängig. Nichts ist in Gott zufällig; er ist also selbstständig, unveränderlich. — Gott wird nur durch seine eigne Kraft bestimmt; er ist absolut selbstthätig. — Gottes Thätigkeiten sind keiner innern Einschränkung durch sich selbst unterworfen; es ist in ihnen kein Widerstreit möglich; Gott ist also in sich absolut harmonisch.

d) Der Modalität. Gott ist dem Daseyn nach absolut unabhängig.

Die *moralischen Eigenschaften* Gottes sind: 1) *höchste theoretische und praktische Vernunft;* 2) *höchster Verstand;* 3) die harmonische Wirksamkeit beyder; die Weisheit. — Die Allmacht gehört nicht zu den moralischen Eigenschaften, sondern ist in den metaphysischen mit enthalten.

Ich enthalte mich der weitern Ausführung der Begriffe von den moralischen Eigenschaften Gottes, indem mir das Nöthigere, was gesagt werden könnte, bereits in den Betrachtungen *über den Begriff einer Eigenschaft Gottes, und über*

den Anthropomorphism zu liegen scheint *). Aus ihnen erhellet, glaube ich, mit welchem Grunde, und in welcher Bedeutung, die menschliche Vernunft Gott zueignet: 1) höchste Vernunft, und zwar a) höchste theoretische Vernunft, Vermögen, in unüberschwenglicher Idee das All der Gründe alles Möglichen und Wirklichen zu befassen, b) höchste praktische Vernunft, deren ganzer Umfang in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes ausgedrückt wird, welche die *vollkommene Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Gesetze des höchsten Guten ist;* 2) *höchsten Verstand*, Vermögen *uneingeschränkter Erkenntniss*, welches in dem Begriffe der Allwissenheit ausgedrückt wird.

3) Das Vermögen, sich seiner vollkommenen Erkenntniss zur Wahl der tauglichsten Mittel für den Endzweck des höchsten Guten zu bedienen, welches in dem Begriffe der Weisheit ausgedrückt wird. — Indem die Vernunft bey allen diesen Bestimmungen keinesweges dogmatisch verfährt, nicht Gott beschreibt, wie er an sich sey, sondern wie er vom Menschen in Gemässheit des religiösen Glaubensgrundes vorgestellt werden muss; so befreyt sie sich von allem Antheile an jenen metaphysischen Kämpfen, welche die Kräfte der Philosophen über die moralischen Eigenschaften Gottes, von Anbeginn her, so fruchtlos beschäftigt haben.

*) Unter allen mir bekannten Weltweisen hat Crusius, vorzüglich über die moralischen Eigenschaften Gottes, am gründlichsten gehandelt.

Aus der Heiligkeit Gottes leitet man gemeiniglich: 1) die Gerechtigkeit; 2) die Güte her. Im Grunde kann man bey Gott eben so wenig die Güte von der Gerechtigkeit unterscheiden, als es für Gott vollkommene und unvollkommene Pflichten giebt; Bestimmungen, welche nur bey endlichen, vernünftig-sinnlichen Wesen angetroffen werden. Die Gerechtigkeit Gottes ist nichts anders als seine Heiligkeit selbst, wiefern sie als handelnd in Beziehung auf die lebenden Wesen gedacht wird, also das Vermögen, die Ansprüche und den Werth der lebenden Wesen auf das vollkommenste zu schätzen, und ihnen in genauester Proportion gegen ihre Ansprüche, ihr Verdienst, und ihre Schuld, Glückseeligkeit, oder Leiden zuzutheilen. Wenn die Gerechtigkeit Gottes hierin besteht, so zeigt sie sich auch: 1) im Belohnen, und 2) im Bestrafen. Der Begriff der Belohnung sowohl als der Bestrafung kann nur in Beziehung auf *freye moralisch verbundene* Wesen gelten. Gott belohnt ein solches Wesen, indem er ihm, *wegen der innern Güte seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maaſs von Glückseeligkeit zutheilt. Gott bestraft es, indem er ihm, *wegen der innern Böſsheit seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maaſs von Leiden zukommen läſst. Ich befasse alles, was ich noch über die Strafgerechtigkeit Gottes sagen könnte, in den Worten zusammen: der Zweck der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist dem *vollständigen Endzwecke seiner Heiligkeit untergeordnet*, welcher nichts an-

ders, denn das höchste Gut: *Harmonie der Tugend und Glückseeligkeit*, *ist*.

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Ueber das Verhältniss des Menschen gegen Gott.

Durch den Glauben an Gott wird zwar der Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes eben so wenig verändert, als der Umfang seines Inhalts; allein, das Sittengesetz bekommt durch die Erhebung der Vernunft zu jenem Glauben einen besondern Gegenstand der Anwendung, es entstehen gewisse moralische Nothwendigkeiten für den menschlichen Willen in Beziehung auf Gott, und sein Verhältniss zur Menschheit. Diese moralischen Nothwendigkeiten können den Zweck nicht haben, in Gott eine Veränderung, Erhaltung, Vermehrung seiner Vollkommenheit und Glückseeligkeit zu bewirken; ihr alleiniger Zweck ist in der Vernunft selbst beschlossen, und geht bloss dahin, die Vernunft in Einstimmigkeit mit ihrem eigenen Gesetze zu erhalten. Diess scheint mir der wahre Sinn der sogenannten Pflichten gegen Gott zu seyn. Durch die Ausübung derselben soll keine Folge in Gott beabsichtigt, sondern nur die Vernunft in sich selbst befriedigt werden.

Die moralische Vernunft würde in ihren Forderungen ein widersinniges Räthsel seyn, wenn wir nicht durch sie zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit geleitet würden. Nur durch die-

en erst, erscheint sie sich consequent, und begreift ihre Gesetzgebung. So bald der Mensch auf dieser erhabenen Stufe seiner Bildung steht, ist es für ihn *moralische Nothwendigkeit, Gott als Urgrund aller Moralität, als moralischen Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt anzusehen, seine Majestät als eines solchen anzuerkennen, die Heiligkeit seiner Gesetzgebung zu verehren, sich mit freyem vernunftwürdigem Gehorsam unter dieselbe zu fügen, und von ihm die weiseste Leitung seiner Schicksale mit fester Zuversicht zu erwarten.* Diess ist moralische Nothwendigkeit für ihn; denn er muss wollen, dass alle vernünftige Wesen, wegen ihrer Moralität, die Gottheit eben so betrachten, und dieser Betrachtung gemäss handeln, weil nur unter dieser Bedingung die volle Würde der Vernunft bestehen kann.

Wenn man nun im Einzelnen überlegt, welche freye Handlungen durch diese moralische Nothwendigkeit geboten seyn können, so ergeben sich gewisse besondere, bestimmte Pflichten gegen Gott:

1) Es kann keine Pflicht geben, sich von etwas zu überzeugen, also auch nicht vom Daseyn Gottes. *Aber allerdings ist es Pflicht des Menschen, den Glauben an Gott wie ein Heiligthum zu betrachten, Pflicht des Menschen, alle Kräfte seiner Natur aufzubieten, und jedes vernünftige Mittel zu benutzen, um jenen Glauben zu stärken, Pflicht des Menschen endlich, etwanige Zweifel mit der grössten*

Gewissenhaftigkeit, und möglichsten Anwendung seines Erkenntnisvermögens zu prüfen.

2) Es kann keine Pflicht geben, den richtigen Begriff des Verhältnisses des Menschen gegen Gott zu fassen; diess ist eben sowohl bloss logische Nothwendigkeit, als sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen. *Allein allerdings ist es Pflicht des Menschen, sich die richtig gefasste Idee seines wahren Verhältnisses gegen Gott immer zu vergegenwärtigen, und sich dieselbe mit dem vollen Interesse, dessen sie fähig ist, immer auf das lebhafteste vorzustellen.* Sich diese Fertigkeit zu geben, ist das Werk freyer Handlungen, die Fertigkeit selbst, frey erworbene religiöse Cultur. Mit Grund also macht man sie zum Gegenstande einer besondern Pflicht gegen Gott.

3) *Es ist Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes diejenigen Bestrebungen zu verknüpfen, welche derselben angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der ersten zu erwerben.* Es ist also Pflicht: a) sich zu bestreben, Gott ähnlich zu werden, so weit diess Bestreben endlichen Naturen vergönnt ist; b) sich zu bestreben, die Billigung Gottes zu verdienen; c) sich zu bestreben, die Erfüllung der religiösen Pflichten unter den Menschen zu befördern.

4) Es kann keine Pflicht geben, Zuversicht auf Gott zu setzen, so lange noch nicht feste Ueberzeugung von seinem Daseyn und Wesen Statt findet. Wenn aber diese bewirkt ist, so tritt die Pflicht ein, jene Zuversicht in seiner Seele zu befestigen, und dergestalt zu beleben, dass sie auf unsre Gesinnungen und Handlungen einen beständigen Einfluss habe.

5) *Es ist Pflicht, sich ohne Bedingung in den Plan der göttlichen Regierung zu ergeben, und mit seinem Schicksale zufrieden zu seyn; es ist Pflicht, sich durch Cultur eine Fertigkeit hierin zu erwerben.*

6) Es kann keine Pflicht geben, Gefühle zu fühlen. Allein, wiefern die Cultur des Gefühlsvermögens unsrer Freyheit überlassen ist, so sind allerdings Pflichten möglich, welche sich auf die Anwendung desselben beziehen. Es ist demnach Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes Gefühle zu verknüpfen, welche der Heiligkeit des Gegenstandes angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der erstern zu erwerben. Die Hauptgefühle dieser Art sind, reine Freude an der vollkommenen sittlichen Güte, der Heiligkeit Gottes, Bewunderung des Inbegriffs aller Vollkommenheiten in Gott, Verehrung und Liebe des Planes seiner Welt, Freude über den Antheil, wel-

chen man als vernünftiges Wesen an demselben hat, wiefern man zur Erwerbung der Seeligkeit durch sittliches Verdienst bestimmt ist.

7) Es giebt keine besondere, von den vorigen unabhängige Pflicht des Gebets; diese ist vielmehr in demselben mit enthalten. Das Leben desjenigen Menschen, welcher die angeführten Pflichten gegen Gott ausübt, befaßt nothwendig, an und für sich eine Reihe von wahren Gebeten. Ich theile alles Beten: 1) in absolutes, und 2) relatives, temporelles. Das absolute Beten ist der Ausdruck uneingeschränkter Zuversicht auf die göttliche Regierung, tiefer Bewunderung der Vollkommenheiten Gottes, inniger Liebe seines Planes für die Menschheit, und warmer Dankbarkeit für den Antheil, welchen der Schöpfer Einem mit dem Daseyn, an selbigem vergönnt hat; ein Ausdruck, verbunden mit der lebhaftesten Vorstellung und Vergegenwärtigung Gottes. Das relative, temporelle Beten ist der Ausdruck derselben Gesinnungen, in Beziehung auf einen bestimmten Fall des Lebens. Sowohl das Gebet der ersten, als das der zweyten Art ist mit der Anerkennung und Ausübung der angegebenen Pflichten gegen Gott unausbleiblich verbunden.

Alle die eben bestimmten Pflichten gegen Gott kommen dem Menschen schon ohne irgend eine Rücksicht auf positive Theologie und die in einem Staate festgesetzte Form der öffentlichen Gottesverehrung zu. Wie dieselben aber

durch diese, gewisse neue Arten der Ausübung bekommen, und wie der Mensch sich in Beziehung auf dieselben zu verhalten habe, scheint mir nach den Grundsätzen, welche ich aufgestellt, keiner besondern Ausführung zu bedürfen.

Ende des zweyten Theils.

EINIGE

ANHÄNGE.

I.

Ueber die Anwendung, welche ich in diesem Buche von dem Satze des zureichenden Grundes gemacht habe.

Bey der durchgängigen Benutzung der Kantischen Principien, zu welcher ich mich bey diesen Betrachtungen verpflichtet glaubte, habe ich nichts desto weniger meistentheils meinen eignen Ideengang genommen, Form und Einkleidung der Gedanken nach meiner Weise, selbst gebildet. Nicht selten dürften daher gewisse Vorstellungsarten, die ich wählte, wenigstens denen, welche am Buchstaben hängen, von den Kantischen abzuweichen scheinen, unerachtet sie, dem Innern nach, mit diesen gänzlich harmoniren. Was das Ganze anbetrifft, so wird mir jeder Kenner des Geistes der Vernunft-Kritik zugestehn, dass jenes mit diesem völlig übereinstimmt. Allein freylich bekommen gewisse Theile in dem Plane dieses Buches ein andres Verhältniss, und dem zu Folge gewissermaassen auch ein anderes Ansehen, als es in den kritischen Schriften Kants der Fall seyn kann. In diesen musste, nach ihrem besondern Zwecke, das ganze Erkenntnissvermögen des Men-

schen in seine einzelnen Glieder zerlegt, jedes isolirt, nach seiner eigenen Kraft erwogen, streng bestimmt und begränzt werden. In einem philosophischen Inbegriffe der Gründe des religiösen Glaubens hingegen muss der ganze geistige Mensch in jenem wirksamen Zusammenspiele aller seiner Vermögen dargestellt werden, dessen Resultat der Glaube an Gott ist. Natürlich muss hier gewissen Vermögen und Gesetzen unsrer Natur, denen, einzeln für sich betrachtet, in der Kritik alle Fähigkeit zur Bildung der Religion abgesprochen wird, in ihrer Verbindung mit allen übrigen ein wichtiger Einfluss auf dieselbe zugeeignet werden, ohne dass ein wahrer Widerspruch Statt fände. So wird der theoretischen Vernunft in der Kritik die Kraft, Religion zu erzeugen, gänzlich abgesprochen; denn sie wird in derselben lediglich für sich betrachtet und durch Isolirung bestimmt, was sie allein vermöge. Allein eben dieselbe theoretische Vernunft muss als unumgänglich nöthig für die Religion vorgestellt werden, so bald man den ganzen moralischen Menschen nach seinem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse betrachtet.

Ein von mir sehr verehrter Mann, welcher den ersten Theil dieses Buches in den Göttingischen gelehrten Anzeigen recensirt hat, (im April 1791.) bemerkt, ich wiche in zwey Puncten von Kant ab, einmahl, indem ich bloss aus dem Daseyn des Sittengesetzes einen Beweis für das Daseyn Gottes herleitete, und dann, indem ich den Satz vom zureichenden Grunde auf die übersinn-

liche Welt anwendete. Was das erste anbetrifft, so ist hier keine wesentliche Abweichung. Der von mir sogenannte contemplative moralische Glaubensgrund ruht mit dem Kantischen auf einer und derselben Basis, wird durch dieselben Kräfte und Principien möglich gemacht. Auch habe ich in diesem zweyten Theile nicht verschwiegen, welche Vorzüge der letztere vor dem erstern hat. Was nun aber die *Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die übersinnliche* Welt betrifft, durch welche ich mich von Kant entfernen soll; so ist mir, ich gestehe es, diese Bemerkung unbegreiflich. Ich habe im I. Th. in d. Betr. über die Wahrheit in der natürl. Theol. ganz unzweydeutig erklärt, wie ich mit dem Verfasser der Vernunftkritik darin völlig einig bin, daſs jener Satz uns keinesweges über die Sinnenwelt hinaus zum Erkenntnisse des Uebersinnlichen führen kann, und daſs die aus jenem Satze flieſsenden Ideen des Unbedingten schlechterdings kein Erkenntniſs übersinnlicher Wesen enthalten. Nichts desto weniger aber wende ich allerdings denselbigen Satz zum *Glauben an das Uebersinnliche an*, wie es Kant in der Kritik der Urtheilskraft und praktischen Vernunft ebenfalls thut. Es findet also auch hier keine Abweichung Statt.

II.

Einige Bemerkungen zu der VIII. Betr. d. 1. Th. Kritik geometrischer Beweise.

Ich führe in dieser Betrachtung die gedoppelte Cartesianische Methode an, das Daseyn Gottes *a priori* aus reinen Vernunftbegriffen zu erweisen, und ziehe in der Note S. 241. Crusius als den ersten gründlichen Kritiker des Arguments, *aus der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens*, an. Allein Gassendi schon hat über dasselbe bey Lebzeiten des Cartes scharfsinnige Ideen geäusert, in seinen *Objectt. in Meditatt. Cartesii.* Besonders stellt er ihm mit Nachdruck die Wahrheit entgegen, dass Daseyn keine Vollkommenheit ist. *Neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est; sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero, sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur.*

Beyde Cartesische Beweise konnten sich schon vor Erscheinung der Kantischen Kritik auf keine Weise halten. Denn des Cartes vermochte es nicht, aus den Mitteln seiner Philosophie die Ursprünglichkeit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs eines aller-

vollkommensten Wesens darzuthun, konnte keinen widerlegen, der denselben für eine erworbene Erfahrungsidee hielt, und dieses einwendete. Ich berufe mich auf meine ausführliche Abhandlung über das System des Cartes in der Uebersetzung von Cromazianos Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten, d. II. Th. S. 63. Da beym ontologischen Beweise alles am Ende darauf ruht, dass der Begriff eines allervollkommensten Wesens, ein ursprünglicher, allgemeingültiger, nothwendiger Begriff der reinen Vernunft ist, dieser aber, als ein solcher in der That erst durch die kritische Deduction Kants, aufgestellt worden; so erhellet, dass auch von dieser Seite betrachtet jener Beweis höchst mangelhaft war, ja dass nicht einmahl das subjectiv Wahre desselben, vollständig und bestimmt aus seinen Gründen hergeleitet, in ihn gelegt seyn konnte.

Eben so verhält es sich mit dem sogenannten kosmologischen Argumente. Bey diesem kommt Alles darauf an, dass die Idee des Unbedingten für das Zufällige, aus der Natur der Vernunft gründlich hergeleitet, und rein und bestimmt dargestellt sey. So lange noch nicht aus dem Wesen der Vernunft gezeigt worden, dass die Vernunft jene Idee besitzen muss, um als Vernunft wirken zu können, so lange dieselbe noch nicht bestimmt und unzweydeutig von dem Begriffe einer Bedingung in der Sinnenwelt, (die

immer wieder bedingt,) unterschieden ist, also ihrer reinen Form in der Darstellung ermangelt; so lange muss ein Beweis durch jene Idee dergestalt mangelhaft und untauglich seyn, dass ihm sogar die subjective Kraft, Glauben zu begründen, gebricht.

Die Geschichte des kosmologischen Argumentes stellt uns ein beständiges Streben der Vernunft dar, die Idee des nothwendigen Wesens von allem Fremdartigen zu läutern, und zu ihrer ganzen Reinheit zu erheben. Und eine Menge von metaphysischen Kämpfen, besonders im Mittelalter, hat in jenem Streben seinen ehrenvollen Ursprung. Besonders sichtbar ist diess bey jener Specialisirung des Argumentes, wo man von der Bedingtheit der Bewegungen ausging, und auf einen übersinnlichen Urgrund aller Bewegung schloss. Dieser Schluss ist allerdings der Natur der Vernunft höchst angemessen, nur muss sie den Urgrund der Bewegung nicht als erste bewegende Kraft darstellen, nicht als ersten Beweger. Allein diess geschah, man erfand das Argument *a contingentia motus ad motorem primum*, und, wie natürlich, so mussten sich sehr bald Zweifel gegen die Richtigkeit desselben regen, Zweifel, welche auf nichts Geringeres gingen, denn dass die Vorstellung der Gottheit als *motoris primi* ihrem Wesen widerspreche. Indessen konnte diess ohne Kritik der Vernunft auch nicht zu völliger Befriedigung erwiesen werden. Endlose Streitigkeiten waren also unausbleiblich. Der un-

glückliche Vanini ward vielleicht zum Theil ein Opfer dieser Verwirrung der Vernunft. Er verwarf den *primus motor*, weil er in die Zeit gehöre, und Gott von aller Zeit unabhängig, in ihm kein Vor und kein Nach sey. Er beleidigte dadurch den grösten Theil seiner philosophirenden Zeitgenossen, und obschon er das kosmologische Argument selbst wieder aufstellte, indem er von den *entibus temporariis* (den Wesen in der Zeit) auf ein *ens aeternum* (das unbedingte zeitlose Urwesen) schloss; so konnte er dadurch doch nicht verhindern, dass man ihn nicht, wegen der Läugnung des *primi motoris*, mit dem Verdachte des Atheismus brandmarkte *).

Kant hat in wenigen Worten Alles über diesen Punct gesagt **). „Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beylege, mithin ihn durch die Kategorie der Caussalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich, als Bedingung der Möglichkeit jener Relation, zukommt: denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beylege, eine abstossende, so kommt ihm ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, das ist Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abstossenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung, dass

*) *Vanini Amphitheatrum aeternae providentiae*, in den ersten Kapiteln.

**) Kant Kritik der Urtheilskraft, S. 473.

der Grund der Abstoſsung der letztern in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt. — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Caussalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie,) denke, so muſs ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig, als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmahl als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten; folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger,) für sich nicht im mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, was den Grund der Bewegungen in der Welt enthält, und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, gehöriges an die Hand giebt, läſst den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, was den Grund der letztern enthalten muſs, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstöſst, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Caussalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines

ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im mindesten."

Ich füge nur noch, um Missverständnissen vorzubeugen, die Erklärung hinzu: dass, wenn ich in der achten Betrachtung denen aus den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens hergeleiteten Beweisen subjective Kraft zueigne, ich diess nicht meyne, als ob sie solche für sich dergestalt hätten, dass durch sie allein, Religion möglich wäre, sondern nur andeuten will, dass die Voraussetzung des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, durch die theoretische Vernunft, eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit des religiösen Glaubens der moralischen Vernunft ist. Vielleicht hat mich von dieser Seite der bereits angeführte Götting. Rec. nicht ohne meine eigne Schuld etwas missverstanden.

III.

Einige Bemerkungen zu der vier und zwanzigsten Betrachtung über den Anthropomorphismus in der Bestimmung des Begriffs der Gottheit.

Wer durch Zueignung der vollkommensten theoretischen und praktischen Vernunft, und des vollkommensten Verstandes, das Wesen

der Gottheit an sich zu bestimmen glaubt, muss nothwendig in dem Streite mit dem Spinozisten unterliegen. Dieser wird ihm zeigen, dass unsre allgemeinen Begriffe, von theoretischer, praktischer Vernunft und Verstand aus unserm eignen Bewusstseyn hergenommen sind, dass wir, wie sehr wir dieselben auch läutern und idealisiren, doch nie dahin gelangen, sie von den Zügen der Endlichkeit zu befreyen, welche wesentlich dazu gehören, dass Vernunft und Verstand, so wie wir sie denken können, abgeleitete Vermögen sind, welche selbst andere Kräfte, als ihre Bedingung voraussetzen, dass wir sie also der Gottheit keinesweges, als primitive und höchste Gründe aller ihrer Wirkungen zueignen dürfen, wenn wir uns nicht dem gerechten Vorwurfe aussetzen wollen, sie zu der Klasse der endlichen abhängigen Wesen herabzuwürdigen, dass wir vielmehr den Urgrund von allem, was sich nur in der Materie und dem Bewusstseyn darstellt, in der Nothwendigkeit ihrer Natur suchen müssen. Allein alle diese Gründe werden unbrauchbar, sobald der Vertheidiger der Religion sich in die engern, aber gesicherten Gränzen des moralischen Glaubens zurückzieht, und das Wesen der Gottheit nicht, wie es an sich seyn mag, darzustellen unternimmt, sondern sich begnügt, es zu bestimmen, wie der Mensch nach dem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse seiner Vernunft es zu denken, und im Glauben anzunehmen gezwungen ist. Eingeschränkt auf diesen innerhalb des Gebietes der Menschheit liegenden Kreis der religiösen Wahr-

heiten befaſst er mit angelegentlicher Ueberzeugung die Idee eines Urweſens, in welchem der letzte Grund des moraliſchen Plans der Welt, und ſeiner künftigen vollkommenen Ausführung liegt, thut Verzicht darauf, daſſelbe erkennen und begreifen zu wollen, und beſtimmt es, wiefern weitere Beſtimmung Bedürfniſs für ihn iſt, nach der Analogie der menſchlichen Natur. Theoretiſche, und praktiſche Vernunft, Verſtand der Gottheit, ſind ihm nicht Darſtellungen von den Vermögen dieſes Weſens an ſich, ſondern ſymboliſche Formen der Vorſtellung deſſelben nach ſeinem Verhältniſſe zu der Möglichkeit des moraliſchen Plans der Welt, und deſſen vollkommener Ausführung, aber freylich ſymboliſche Formen der Vorſtellung, nicht von beliebiger zufälliger Art, ſondern in der Natur des Menſchen ſelbſt gegründet, und nothwendig. Gegen dieſen Vertheidiger der Religion nun reicht der Spinoziſt mit ſeinen dogmatiſchen Gründen gar nicht aus. Er müſste, um denſelben zu widerlegen, die unveränderliche Natur des Menſchen, wenigſtens ihre weſentlichen Eigenheiten, läugnen.

Kant war über dieſen Punct, nach der Kritik der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, immer noch befriedigende Aufklärung ſchuldig. Er hat dieſe Schuld mit ſeinem Werke, der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ſo abgetragen, daſs Keinem, der ihn ganz gefaſst, etwas zu wünſchen übrig ſeyn dürfte.

IV.

Einige Bemerkungen zur fünf und zwanzigsten Betrachtung: über die Eigenschaften Gottes.

Vielleicht hat in der ganzen natürlichen Theologie kein Punct den Philosophen so unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten verursacht, als die Zusammenreimung der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Freyheit. Viele hielten sie so ganz für unmöglich, dass sie entweder die Allwissenheit Gottes, oder die menschliche Freyheit selbst läugneten, je nachdem diesem die eine, jenem die andre, eher aufgeopfert werden zu können schien. Crusius hat unter allen mir bekannten Schriftstellern am tiefsinnigsten darüber gehandelt. Er zeigt 1) denen ihre Blösse, welche die ganze Schwierigkeit gehoben zu haben glauben, wenn sie die Freyheit gewissermaassen von bestimmenden Gründen abhängig vorstellen, und Gott vermittelst dieser die freyen Handlungen erkennen lassen. Er dringt hier, nach seiner gewohnten Strenge, auf den genauesten Begriff der Freyheit, und macht einleuchtend, dass, da der göttliche Verstand nicht durch Schlüsse erkenne, man schlechterdings nichts begreiflich mache, indem man Gott die freyen Handlungen vermittelst ihrer Gründe vorhersehen lässt. 2) Beweist er, wie wenig die Behauptung derer aushilft, welche Gott das Vorherwissen der freyen

Handlungen abſprechen, (weil es überhaupt unmöglich ſey, und das Unmögliche als keine Vollkommenheit Gottes angenommen werden könne;) und ſie ihn nur dann erſt erkennen laſſen, wenn ſie geſchehen. Nämlich er zeigt, daſs auch hierbey Unbegreiflichkeit Statt findet, indem eben ſo wenig einzuſehen, wie Gott eine freye Handlung erkenne, wenn ſie geſchieht, als, wenn er es im voraus thue. Erkenntniſs durch Empfindung fällt bey Gott eben ſo weg, als Erkenntniſs durch Schlüſſe. Ueberhaupt thut er dar, daſs die Gewiſsheit nicht ausſchlieſslich nur von der Nothwendigkeit des Erfolgs eines Dinges abhänge, und daſs ſich auch für Dinge, die nicht nothwendig beſtimmt ſind, eine Gewiſsheit der Einſicht ſehr wohl gedenken laſſe. „Hiermit will ich, ſagt er §. 272., ſo viel geſagt haben, daſs man ſich ohne einen Hochmuth nicht zutrauen dürfe, die Art und Weiſe auszumachen, wodurch der göttliche Verſtand etwas mit Gewiſsheit erkennet, oder vorzugeben, daſs ohne die Nothwendigkeit der Sache, welche aus ihren determinirenden Gründen erwächſt, in dem göttlichen Verſtande keine Gewiſsheit möglich ſey." Sein ganzes Reſultat über die Sache iſt: „Da die göttliche Erkenntniſs weder zu noch abnehmen kann, und auch deſswegen weder der Empfindung, noch der Schlüſſe fähig iſt; gleichwohl aber ſich auf alles Mögliche erſtrecken ſoll: So muſs ihr auch die Vorherſehung der freyen Thaten zugeſtanden werden, weil dieſelben mit unter die möglichen Dinge gehören, und weil man ſonſt dem unend-

lichen Wesens eine mögliche Vollkommenheit absprechen würde, wodurch die höchstmögliche Vollkommenheit, und also auch die Unendlichkeit geläugnet würde. Daran ist nichts gelegen, ob wir die innere Art und Weise, wie es damit zugeht, verstehen, oder nicht. Man kann vielmehr umgekehrt sagen, daſs diejenige Art der Erkenntniſs, welche wir deutlich begreifen, diejenige nicht seyn könne, welche in dem göttlichen Verstande wirklich vorhanden ist, weil uns die innere Beschaffenheit des göttlichen Wesens wenigstens jetzt, da wir nur eine symbolische Erkenntniſs von ihm aus seinen Werken haben, nothwendig unbegreiflich seyn muſs." „Ich bin überzeugt, daſs der dogmatische Theist nicht feiner zu Werke gehen kann, als es hier von Crusius geschieht. Nach der Theorie des Glaubens an Gott, welche der Inhalt dieses Buches ist, ergiebt sich die Auflösung der Schwierigkeit, wiefern sie vernünftiger Weise gefordert werden kann, überaus leicht. Nämlich die moralische Freyheit ist ein unläugbarer Gegenstand des menschlichen Bewuſstseyns und Glaubens, und es darf in Gott nichts angenommen werden, wodurch die Möglichkeit der Freyheit aufgehoben würde; (denn damit würde der Glaube an Gott selbst untergraben). Mithin darf man auch Gott an sich, kein Vorherwissen der freyen Handlungen, in der Bedeutung eines Vorherwissens nach der Weise des menschlichen Erkenntniſsvermögens, wirklich zueignen. Ganz etwas anders aber ist es, wenn es eine bloſse symbolische Darstellung des in der Gott-

heit liegenden zureichenden Grundes für die vollkommene Ausführung des moralischen Planes der Welt gilt. Da unternimmt man nicht die Erklärung des Wie, sondern begnügt sich, indem man auf dieselbe Verzicht thut, an einem analogischen Bilde für das Bedürfniss einer lebhaftern, wirksamern Vorstellung. Die Allwissenheit, in Beziehung auf die freyen Handlungen ist also, wie überhaupt die Allwissenheit, ein symbolisches Prädicat zur Bezeichnung von etwas unendlich Höherm, uns Unerkennbaren und Unbegreiflichen. Wenn also der moralische Mensch sagt: „Gott hat alle meine freyen Handlungen vorher gewusst, und nach diesem Wissen „derselben den Plan der Welt und meiner Geschicke so eingerichtet, dass im Ganzen meines Daseyns die genaueste proportionirteste Uebereinstimmung meiner Glückseeligkeit mit meinem „moralischen Werthe Statt finden wird;" so hat diess keinen andern Sinn, als diesen: „Gott enthält den zureichenden Grund der künftigen unausbleiblichen strengen Angemessenheit meines „Schicksals zu meinem frey erworbenen Werthe, „und da ich dringendes Bedürfniss habe, mir eine darstellende Idee der Art und Weise, wie „diess möglich sey, zu bilden, mir aber überhaupt „Endzweck und Zweckmässigkeit nur durch bestimmende Vorstellungen und Erkenntnisse begreiflich ist, so denke ich mir jenen zureichenden Grund unter der Form eines vollkommenen „Vorherwissens." Der moralische Mensch hält bey dieser Aussage die Ueberzeugung fest, deren er

ſchlechterdings nicht entbehren kann, erkennt die Unbegreiflichkeit der Sache, nach ihrer Art und Weiſe, an, bedient ſich aber zur lebhaftern, immer gegenwärtigen und wirkſamen Vorſtellung der für ihn nothwendigen Wahrheit einer ſymboliſchen Einkleidung, hergenommen aus der Natur und Form ſeines eigenen Erkenntniſsvermögens. Ich habe die Allgegenwart zu den metaphyſiſchen negativen Eigenſchaften gerechnet. Allein man pflegt ſie auch poſitiv zu nehmen, und denkt ſich dann darunter einen Grund der Möglichkeit des uneingeſchränkten göttlichen Erkenntniſſes der wirklichen Welt, und des allgemeinen göttlichen Einfluſſes auf dieſelbe. Dieſe Vorſtellung, welche dem gemeinen Menſchenverſtande ſo ganz eigen, und in der That auch natürlich iſt, kann nicht anders, als ſymboliſch angenommen werden. So wie die Gottheit dem Weſen nach mit der Form unſrer Sinnlichkeit nichts zu thun hat, alſo an ſich, nicht in dem Raume und nach irgend einem räumlichen Verhältniſſe gedacht werden darf; ſo ſind auch die Begriffe des Gegenwärtig ſeyn, der Gegenwart, der Allgegenwart, auf ſie in der That nicht anwendbar. Nichts deſto weniger aber ſind ſie als ſymboliſche Darſtellungen für das Bedürfniſs des Menſchen untadelhaft, und es verhält ſich mit ihnen, und ihrem Gebrauche, wie mit den Ideen des Wiſſens, und der Allwiſſenheit.

V.

Einige Stellen aus dem im ersten Theile bereits angezogenen Buche: *l'ami de la nature.*

Ich versprach im ersten Theile, noch einige für die Moraltheologie sehr passende Stellen aus dem *ami de la nature* des Herrn Girard anzuführen, und setze, um nichts schuldig zu bleiben, und zugleich eine Probe der französischen Schreibart dieses interessanten Werkchens zu geben, den Schluss davon im Original her: (S. 104.) Nachdem der Verfasser in einer hinreissenden Schilderung gezeigt hat, wie bey allem gesetzlos scheinenden Wechsel von Auftritten in der moralischen und physischen Welt dennoch unwandelbare Regeln der Sittlichkeit und Natur Statt finden, und wie die Natur schon unwiderstehliche Ahndungen eines Gottes und Regierers der Welt in den Herzen der Menschen erwecken muss, so wendet er sich an die Vernunft: *Raison, viens seconder la nature; viens confirmer ses présages dans les coeurs vertueux: grave ses loix dans nos ames; ce sont les loix de la justice éternelle, que rien ne peut changer: annonce à l'homme, qu'il est digne de récompense, s'il a fait aux hommes plus de bien qu'il n'en a reçu d'eux ou de la nature, mais qu'il est coupable, s'il en a moins fait.*

Eclaire, soutiens le foible mortel dans sa carriere; conduis-le, par les voies de la justice et de la bienfaisance, au grand but de la création, qui est la perfection des ètres et leur félici-

té; montre-lui, sur son passage, les merveilles de la nature, les bien-faits du Créateur, dis-lui:

„Etre d'un jour, qui, frémis de ta petitesse, „et du néant, dont tu es à peine sorti; vois „maintenant la terre, qui te porte et te nourrit, „le firmament, qui te couvre, le soleil, qui „t'éclaire; contemple, à sa lumière, l'être enchanteur „que la nature a fait pour toi; vois ce que tu as été, ce „que tu es, et juge de ce que tu peux être, non „par l'accroissement de ton existence, mais par „celui de ta vertu."

---

p. 2. sentiment of religion in [illegible] the [illegible] of feeling

– 6 &c. analysis & account of the faith of feeling, or sentiment.

21 – the sentiments present to the [illegible] the faith of feeling.

23 – natur. & reveal. religion.

37. the [illegible] in recognizing the first & last idea of philosophy

39 &c. – merits of Kant.

43 – 51 – the true conception of God

57 &c. – the conception of truth

71 – objective truth.

76. Verstand – & Vernunft –

86: what the attributes of God are – to reason.

89 – how there is no objective truth.

90. what is existence as applied to God

101. Kant first taught the doctrine of unconditioned existence. 102 analysis of the notion of existence

120 – proof of God from the sensible world considered. – Kant –

143 – vindication of Kant for his [illegible] jective truth –

186 – practical reason – how arriving [illegible] mortality –

192. [illegible] [illegible] losophy –

2d Bande -

p. 14 - the moral reason must go bef[ore]
the proof a posteriori

17 - [illegible] form of the argument
from design

23 - [illegible] not [illegible] probable [illegible]
[illegible] p. 24 -

27 - doubtful whether happiness can be the obj[ect]
in nature

33 - moral [illegible] final end of the [illegible]

36 - physical nature [illegible] & a moral or[der]
[illegible] idea of God in note -

43 [illegible] the end wh[ich]
[illegible] duty

53 [illegible] the rational [illegible] a final end to [illegible]

58 [illegible] 63 moral freedom

71 [illegible]

72 moral proof of existence of God -

80 [illegible] theoretic reason comes to belief
[illegible] - 85 - [illegible] from practical rea[son]

88 - [illegible] is not a motive for obe[dience]

124 [illegible] and
[illegible]

[illegible] proof involved in the
[illegible]

[illegible]

[illegible]ustria, argument[illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] 160 –
[illegible]beginning [illegible] the world – [illegible]
[illegible]t element.
7 – [illegible]
4 – [illegible] as to creation. 172 –
8 – [illegible] doctrine diffusion
spinozism –
13 – in what consists the [illegible] of Spinoza
8 – [illegible] evil –
10 – [illegible]
10 – [illegible] revelation

